سرمایهٔ ایمان

عبدالرزاق لاهیجی

سرمایهٔ ایمان
عبدالرزاق لاهیجی

کتاب سرمایه ایمان تألیف عبد الرزاق لاهیجی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد واله الطاهرین

اما بعد چنین گوید العبد الملتجی عبد الرزاق اللاهیجی تجاوز الله عنه که یکی از اجلای اخلای عظام واعاظم احباء کرام زاده الله توفیقا وجعل له الخیر فی کل الامور رفیقا که سمت اختصاص بخدمتش قدیمی وشیوه اخلاص صمیمی بود نظر بر نسخه گوهر آمود این درویش که در خزانه هیچ پادشاهی نیست افتاده از حوصله فهم وضبط مبتدیان که بجهت ایشان نوشته شده زیاده دید ودرست دید چه آن نسخه گرامی باب منتهیانست که از شوب ظلمت اختلافات وگرد وغبار شکوک وشبهات دیده بصیرت ایشان از سواد آن جلا دهند والتماس نمود که در عقاید دینیه رساله دیگر که بضبط مبتدی اقرب وبفهمش اسرع بود ومنحصر باشد در مسائل ضروریه اعتقادیه که در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود ودر هر مسئله بدلیلی که اقوی بود وبهیئات شکل اول وقیاس استثنائی که هر دو بدیهی الانتاجند واقع باشد نوشته شود اطاعت امر مطاعش را بنوشتن این نسخه که موسوم است بسرمایه ایمان شروع افتاد وبعد از تمهید مقدمه بموافقت اصول خمسه بر پنج باب مرتب شد

باب اول در ذکر بعضی از اصطلاحات منطقیه وبیان هیئات شکل اول وقیاس استثنائی بدانکه چون واجبات بر دو گونه است علمی که اعتقادات مخصوصه است وعملی که عبادات معلومه ومقصود ما درین رساله نیست مگر بیان اعتقادات واعتقادات تصدیقاتی است نظریه که محتاج است بدلیل پس لابد است اول از شناسانیدن معنی تصدیق ونظر ودلیل پس گوییم علم که صورتیست حاصله از شیء در ذهن اگر صورت حکم شیء باشد بر شیء دیگر تصدیق باشد والا تصور ودر هر تصدیق لابد است از محکوم علیه ومحکوم به پس تعبیر ازو بلفظ مرکب توان کرد واورا قضیه گویند واز تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند وگاه بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مفرد باشد وتصور یا کلی باشد ویا جزئی کلی معنی واحد باشد که بر موجودات کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان وجزئی معنی واجب باشد که جز بر یک موجود صادق تواند آمد چون معنی زید وآن موجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند پس فرد معنی کلی باشد که بآن ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یک موجود صادق نتواند بود وبر موجودات کثیره کمتر از موجودات اولی صادق آید مثال اول زید نظر بانسان ومثال دوم انسان نظر بحیوان پس فرد گاه کلی باشد وگاه جزئی وآن معنی را که چون بکلی ضم شود ویرا جزئی گرداند تشخص خوانند چون خصوصیت زید که بر معنی انسان ضم شد واورا زید گردانید وآن فرد را باین اعتبار شخص گویند پس جزئی

و تشخص یکی باشند و معنی کلی تا متشخص و جزئی نشود موجود نتواند
شد و هر معنی که متشخص شود موجود گردد آن معنی را بدون تشخص
که با وضم شده حقیقت آن تشخص خوانند پس کلی اگر تمام حقیقت
افراد خود باشد آن را نوع حقیقی خوانند چون انسان و اگر بعضی از
حقیقت افراد خود باشد و مخصوص بحقیقت واحده باشد آن را فصل
قریب خوانند چون ناطق نظر بافراد انسان و اگر شامل حقایق مختلفه
باشد و تمام حقیقت مشترکه آن حقایق مختلفه باشد آن را جنس خوانند
چون حیوان نظر بانسان و فرس و بقر و غیر ذلک و اگر بعضی از حقیقت
مشترکه میان حقایق مختلفه باشد آن را فصل بعید خوانند چون حساس
که بعضی از معنی حیوانست نظر بافراد مختلفه حیوان و جنس نیز قریب
و بعید شود چون حیوان و جسم نامی نظر بانسان و منتهی شود در طرف
بالا بجنسی که بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و آن را جنس عالی و جنس الاجناس
گویند چون جوهر نظر بانسان و در طرف پایین بجنسی که پایین تر از و
جنسی نبود آن را جنس سافل گویند و بالا و پایین در معانی بکثرت و
قلت افراد متحقق شود و هر جنسی که در پایین جنس عالی و جنس سافل
باشد جنس متوسط خوانند و مجموع اجناس مترتبه غیر جنس عالی را
انواع اضافیه نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت مشترکه باشد در
تحت تمام حقیقت مشترکه خواه مشترک میان افراد متفقة الحقیقة
باشد و خواه مختلفة الحقایق پس هر نوع حقیقی نوع اضافی باشد
و هر نوع اضافی نوع حقیقی نباشد و انواع اضافیه نیز در ترتیب

منتهی

منتهی شوند از طرف بالا بنوعی که بالاتر از و نوعی نباشد و آن را نوع
عالی خوانند و آن نوعی بود که در تحت جنس عالی باشد بی واسطه
و از طرف پایین بنوعی که پایین تر از و نوعی نبود و آن نوع حقیقی
باشد و آن را نوع سافل و نوع الانواع گویند و اگر کلی نه تمام حقیقت
افراد بود و نه بعضی از حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد
آن را عرضی گویند و در مقابل آن هر کلی را که تمام حقیقت یا بعض حقیقت
بود ذاتی گویند و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحد باشد خاصه بود
و الا عرض عام چون ضاحک و ماشی نظر بافراد انسان و قضیه اگر هر یک
از طرفینش مفرد یا حکم مفرد باشد حملیه بود و جزء اول را موضوع و
دوم را محمول خوانند چون زید کاتب و الانسان حیوان ناطق و اگر هر یک
قضیه باشند شرطیه بود یا متصله اگر حکم باتصال بین الجزئین باشد چون
ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و یا منفصله اگر حکم بانفصال بود
چون العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا و هر کدام موجبه
باشد اگر حکم بایجاب حمل و اتصال و انفصال بود چون مثالهای مذکوره
و سالبه اگر حکم بسلب آنها بود چون زید بکاتب و لیس ان کانت الشمس
طالعة فاللیل موجود و لیس اما ان یکون العدد زوجا او منقسما بمتساویین
و در متصله جزء اول را مقدم و ثانی را تالی گویند و در منفصله متعین
نباشد بلکه هر کدام کدام تواند شد و موضوع قضیه حملیه اگر جزئی
باشد قضیه مخصوصه بود و اگر کلی باشد اگر حکم بر افراد باشد محصوره
بود یا کلیه بر جمیع افراد بود یا جزئیه اگر بر بعضی از افراد بود یا مهمله اگر

اشعار بکل و بعض بود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعت بود طبیعیه
باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر
حکم بر تقدیر معین باشد شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم اکرمتک و اگر
بر جمیع تقادیر باشد کلیه چون کلما جئتنی اکرمتک و اگر بر بعضی غیر معین بود
جزئیه چون قد یکون اذا جئتنی اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون
ان جئتنی اکرمتک و تناقض اختلاف دو قضیه باشد با هم در جمیع امور
مگر در کیف و کم و در تناقض شخصیین اختلاف در کیف بس بود و در مهملتین
تناقض نبود و عکس قضیه تبدیل طرفین قضیه باشد با بقای کیف
و صدق و هر یک از تصور و تصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف
نبود بنظر بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق ان النار حارة و
نظری باشد اگر موقوف بنظر بود و کسبی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق بان
الروح مجرد و نظر ترتیب صور حاصله است بجهة حصول صورت غیر
حاصله مثال نظر در تحصیل تصور ترتیب صورت حیوان و صورت
ناطق تا حاصل شود صورت انسان مرکبا که حاصل باشد و در ذهن
از ان دو صورت بدون صورت انسان و مثال نظر در تحصیل تصدیق
ترتیب العالم متغیر و کل متغیر حادث تا حاصل شود العالم حادث برای
کسیکه هر یک از انها بی ان حاصل باشد مر ورا و صورت مرتبه را در
تحصیل تصور معرف و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و چون
تعبیر کرده شود اول را قول شارح و دوم را قیاس گویند و مقصود از
تعریف یا حصول کنه بود یا تمیز تام پس معرف باید که اسبق بود از معرف

و مساوی در صدق و موجب مساوات یا فصل قریب باشد یا خاصه
اگر فصل قریب باشد معرف را حد گویند اگر با جنس قریب باشد تام
والا ناقص و اگر خاصه باشد رسم بود با جنس قریب تام و بدون ان
ناقص و عرض عام در تعریف واقع نشود چه نه در افاده کنه دخل
دارد و نه در افاده تمیز بخلاف اجناس بعیده و چون قیاس قولیست
دال بر قضایای مترتبه که مؤدی شوند بتصدیقی مجهول و بر تصدیقی
مدلول قضیه پس مرکب باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدی الیه
معتبر شود قضیه دیگر شود لازم از ان قضایا چنانکه مدلولش لازم
بود از مدلولات ان قضایا و خارج بود از ان قضایا چه مؤدی الیه
خارج از مؤدی باشد لا محاله پس هر یک از ان قضایا را مقدمه ان
قیاس و ان قضیه لازمه را نتیجه ان قیاس و مطلوب نیز گویند و
قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی ان بود که نتیجه یا نقیض نتیجه در
او بالفعل موجود نبود و استثنائی ان بود که نتیجه یا نقیض نتیجه
موجود بود و مقدمه مستقله نبود و اگر نه مصادره بر مطلوب اول
لازم اید بلکه جزو مقدمه بود و هر مقدمه که جزو او قضیه بود شرطیه
باشد پس لا بد باشد که یکی از مقدمات این قیاس شرطیه بود و
مقدمه دیگر حملیه بود مشتمل بر استثناء عین مقدم این شرطیه
یا بر نقیض تالی وی و بیان انقسام قیاس باقترانی و استثنائی انست
که هرگاه قضیه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امری
که مستلزم ثبوت محمول مطلوب که نامش اکبر است برای موضوع

مطلوب که نامش اصغر است باشد و اوسط گاه بود که مقرون باشد
که محمول یا موضوع تواند شد مر اکبر یا اصغر را و بهر تقدیر وسط مقارن
هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضایای متعدده بهم رسد
که هیچکدام نتیجه یا نقیض نتیجه نتواند بود و بسبب اشتمال بر امر مغایر
و قیاسی که از ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند و گاه باشد که وسط
باشد و محمول بر اصغر و اکبر نتواند شد و چون مستلزم مطلوب باید
ملزوم مطلوب باشد یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اول
و رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت مطلوب لازم آید و چون ملازمت میان
دو قضیه متحقق باشد بعقد شرطیه متحقق شود که از وضع او یا رفع
تالی او انتاج مطلوب ممکن گردد پس آن قضیه شرطیه یا وضع مقدم
یا رفع تالی که کلمه استثنا افاده آن کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب
و از قیاس استثنائی گویند مثال القیاس استثنائی که از وضع مقدم
منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لکن الشمس طالعة نتیجه
فالنهار موجود مثال استثنائی که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیه با ضم
لکن النهار لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی
بهمین دو هیأت بیشتر واقع شود و چون نتیجه اش از وضع مقدم یا از
رفع تالی لازم شود لهذا بدیهی الانتاج باشد استلزام وجود ملزوم
مر وجود لازم را یا استلزام رفع لازم رفع ملزوم بدیهیست لا محالة و
همچنین است اگر شرطیه منفصله باشد و آن گاهی باشد که میان قضیه
مطلوب و قضیه وسط انفصال باشد و انفصال نیز حکم استلزام

دارد

دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز یکی آنکه آنجا وضع مستلزم وضع
و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع است و رفع مستلزم
وضع و دوم آنکه چون در ملازمت ملزوم برای ملزومیت و لازم برای
لازمیت متعین است لهذا از وضع هر کدام وضع و از رفع هر کدام رفع
آن دیگر لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع
ملزوم لازم آید و چون نسبت انفصال بمنفصلین یکی است لهذا از وضع
هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر کدام وضع آن دیگر لازم آید مثال استثنائی
منفصل هذا العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا لکنه زوج
نتیجه فلیس بفرد او لکنه فرد فلیس بزوج و اما قیاس اقترانی بچهار هیئت
واقع شود که اشکال اربعه از آن منعقد گردد چه شکل عبارت از هیئت
اقتران اوسط باشد یا با اصغر یا با اکبر بوضع یا بحمل و قضیه بهم رسیده
از اقتران با اصغر را صغری و با اکبر را کبری خوانند پس اگر محمول باشد
در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد و عکس وی رابع و
محمول در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول عالم
متغیر و کل متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دوم کل عالم
متغیر و لا شیء من القدیم بمتغیر نتیجه فلا شیء من العالم بقدیم مثال
شکل ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق نتیجه فبعض الحیوان
ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجه فبعض
الحیوان ناطق و هر شکل ازین اشکال را شرایط معتبره است در انتاج
شکل اول بدیهی است و غیر آن نظری تا ابتدا هست اول بنا بر آنکه در مثال

مذکور مثلا هرگاه هر فرد از افراد متغیر حادث باشد و عالم باسره فردی
از افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم نیز حادث باشد و اما تطویل
ما ینبغی ظاهر است از نظر در امثله مذکوره و ما چنین در این رساله شرط
کرده ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم لهذا از بیان شرائط
آنها که طولی عظیم دارد اعراض نموده گوئیم شرط شکل اول در انتاج دو
امر است یکی ایجاب صغری و دوم کلیه کبری اما وجه اشتراط امر اول
آنست که در مثال مذکور مثلا اگر صغری موجبه نباشد بلکه سالبه
باشد حکم حدوث از کبری سرایت با صغری نتواند کرد چه هرگاه عالم متغیر
نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نباید سرایت حدوث بعالم که
بالعرض از افراد متغیر نیست و اما وجه اشتراط امر دوم آنست که در مثال
مذکور اگر هر متغیری حادث نباشد بتقدیری که هر عالم متغیر باشد
لازم نباید حدوث عالم چه تواند بود که عالم از جمله افراد متغیر فردی
نباشد که حادث است بلکه فردی باشد که حادث نیست **باب اول**
در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود متصف بصفات
کمال منزه از شریک و صفات نقص و زوال است و این معانی در چند
فصل مبین شود **فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت
و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدن است
و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در
خارج اندیشه باشد وجود خارجی و آن چیز یافت شده را ماهیت و
شیء خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود غیر از این نیست و چون

معنی

معنی وجود دانستی معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیء
و نباید دانست که این معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه
یافت نتواند شد چه آنچه در خارج یافت شده شیء است نه یافت شدن
شیء بلکه یافت شدن معنی است که چیز در اندیشه یافت شود و
هرگاه دانستی که مراد از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر شد
که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه تصورات باین معنی
که هیچ چیز در ذهن نتواند درآمد که یافت شدن با او نباشد چه هیچ
درآمدن چیز در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری
میبود هیچ چیز بتعریف او میسر نمیشد و حال آنکه واجب است درآمدن
معرف در ذهن پیش از معرف اگر گویند از بودن یافت شدن در ذهن
لازم نیست معلوم بودن او گوئیم علم نیست مگر یافت شدن در ذهن
پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باین علم بعلم نیست گوئیم علم
بعلم از التفات نفس بهم رسد و ممکن است التفات کردن نفس و معلوم
شدن علم نیز و حال آنکه نظری آنست که ممکن نباشد معلوم شدن
او بی نظر چون این جمله دانستی بدانکه وجود در همه اشیا بهمین معنی است
و این معنی در همه اشیا یکیست چه یافت شدن انسان مثلا در معنی
یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگرچه انسان غیر فرس
باشد این بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک
لفظی و وجود همه اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیا و
چون معنی وجود خارجی و ذهنی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی

را قیاس کنی بخارج اگر وجود در خارج مر او را ضروری و عدم ممتنع باشد
نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همهٔ امور خارجه از ذات انمفهوم
را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود ممتنع نظر
بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود گویند و
اگر هیچیکی از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد آن
مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود
خارجی در واجب و ممکن و اعمیت وجود مطلق و از موجود خارجی
چه ممتنع الوجود چون مفهومیست پس موجود ذهنی است و حال آنکه
موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم و شئ با وجود
مطلق **فصل دویم** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات
خود و موجود بودن ممکن بعلتی غیر ذات خود و بیان معنی آنکه گفته اند
که وجود در واجب عین ذاتست و در ممکن زاید بر ذات دانستی که وجود
بمعنی یافت شدن است که مرادف واست بودن و این مفهوم امریست
عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد و پس
و موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار
اتصاف اشیا باشد باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که
مبدء اشتقاق لفظ موجود است و اتصاف اشیا باین مفهوم گاه
باشد که بذات خود باشد نه بعلتی و سببی باینمعنی که چون عقل
نظر بذات آن شئ کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که آن شئ
میباید که بذات خود در خارج اندیشه باشد و متصف به بودن

که معنی

که معنی لفظ وجود است بودن آنکه این بود او را از غیری حاصل شده
باشد و این شئ لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود بذات خود موجود
باشد و گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد بلکه
بسبب غیر باشد باینمعنی که چون عقل ملاحظه ذات آن شئ کند با
قطع نظر از غیر حکم نتواند کرد بودن بسبب آنکه داند که نسبت ذات
او ببودن و نبودن هر دو مساویست و هیچکدام بخودی خود حاصل
نتواند شد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح و ذات آن شئ نیز احدهما را رجحان
نتواند داد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودن آن شئ را حاصل شد با
باید بسبب غیری باشد که تقاضای بودن آن شئ کند پس عقل مادام
که غیر را با وضم نکند و با او اعتبار ننماید حکم نتواند کرد ببودن او
و این حال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لامحاله موجود بغیر باشد
نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شئ و حکم کردن بموجودیت او
محتاج بود بمنشائی و آن منشا یا ذات شئ باشد اگر شئ واجب الوجود
باشد یا ضم علتی باشد اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام
که اعتبار علتی نکند یا معین چنانکه در حکم بوجود شئ از راه برهان
لمی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجود شئ از راه برهان انی انتزاع وجود
از او و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب
آنست که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری که زاید باشد بر
ذات او منشا انتزاع وجود باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن
آنست که ذات ممکن بذات خود منشا انتزاع وجود نباشد بلکه باعتبار

امری باشد که عین ذات اوست و زاید بر ذات او و الا مفهوم وجود امری
ذهنی در جمیع اشیا الا محاله زاید باشد بر ذات اشیا خواه واجب باشد
و خواه ممکن و گاه باشد که منشأ انتزاع وجود را نیز وجود گویند معنی
اول را وجود عام گویند و معنی دوم را وجود خاص و بنا بر این نتواند
بود که مراد از وجودی که عین است در واجب و زاید است در ممکن
وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی و تقریر دلیل بر این که وجود
بمعنی منشأ انتزاع وجود عین است در واجب الوجود بطریق شکل
اول آنست که گوئیم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود
از او از خارج ذات خود و هر چه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات
خود منشأ انتزاع وجودش عین ذات اوست پس واجب الوجود منشأ
انتزاع وجودش عین ذات او باشد و تقریر دلیل بر این که وجود بمعنی
منشأ انتزاع وجود زاید است بر ذات ممکن بطریق شکل اول آنست
که گوئیم ممکن محتاج است در انتزاع وجود از او بامر زاید بر ذات او
و هر چه محتاج است در انتزاع وجود بامر زاید بر ذات خود منشأ انتزاع
وجودش زاید است بر ذات او پس ممکن منشأ انتزاع وجودش زاید
است بر ذات او **فصل ششم** در بیان آنکه واجب الوجود را ماهیتی
بغیر از وجود نتواند بود و بیان آن آنست که ذات شیء خارجی که از آن
حقیقة خارجیه گویند در ذهن در نتواند آمد و الا فرق نبود میان
ذهن و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی بلکه صورتی
که مطابق باشد مر ذات خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل

شود چنانکه مذهب محققین است در مسئله وجود ذهنی و آن صورت
مطابق اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون اعتبار امری خارج از
ذات او را ماهیت و کنه آن شیء خارجی گویند چون صورت حیوان
ناطق مر ذات انسان را و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری
وصفی خارج از ذات باشد او را وجه آن شیء خارجی گویند چون صورت
مفهوم ضاحک و کاتب مر ذات انسان را و پیشتر دانستی که وجود منتزع
از ذات واجب شود بذاتها بی اعتبار امر دیگر پس آنچه از واجب در
ذهن درآید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد بما هو
موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیء یا امری
دیگر که بمنزله شیء باشد چنانکه عینیت وجود در واجب مقتضی
آنست یعنی عینیت وجود مقتضی آنست که واجب موجود باشد و
بس و نه شیء موجود و الا شیء زاید بودی بر وجود و این منافی عینیت
بود بخلاف ممکن چه هر چه ممکن که موجود بر او محمول شود البته
چیزی باشد که وجود از خارج با او ضم شده باشد پس او شیء موجود
باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود تنها است و این مفهوم
موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار
امری دیگر پس کنه واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را ماهیتی
نیست یعنی ماهیتی بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند کنه واجب متعقل
نتواند شد یعنی حقیقت وی متعقل نتواند شد و حقیقة اخص باشد
از ماهیت چه هر گاه ماهیت موجود باشد در خارج حقیقت باشد

پس مراد اینست که کنه واجب بنحوی که موجود است در خارج در ذهن
حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه موجود
بما هو موجود را حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاته باید
که ماهیت او باشد چه ماهیت هر چیزی آنست که از ذات او
بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم خواست نتیجه دهد که
پس الحق نباشد و هو المطلق **فصل چهارم** در ذکر بعضی از خواص
واجب الوجود یکی از خواص واجب امتناع ترکیبست مطلقا خواه
ترکب واجب از غیر و خواه ترکب غیر از واجب اما ترکب واجب از غیر
بسبب آنکه ترکب منافی وجوب وجود است چه ترکب مستلزم
احتیاج بغیر است در وجود لا اقل باجزای مرکب و احتیاج در وجود
منافی وجوب وجود و اما ترکب غیر از واجب بسبب آنکه ترکب حقیقی
مستلزم احتیاج هر یک از اجزاست بآن دیگر بر وجهی که دور نشود
چه اگر اجزاء همه بهم محتاج نباشند بالضروره مرکب حقیقی هم نشود
اما اگر هیچیک محتاج بآن دیگر نباشد کالحجر الموضوع بجنب الانسان
فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری نباشد مثل جسم اسود
که سواد محتاجست بجسم لیکن جسم محتاج نیست بسواد این نیز ظاهر
چه امثال اینها صفت و موصوف باشند نه مرکب حقیقی و مرکب
حقیقی مانند سریر باشد چه ماده سریر که قطع خشب است بجهة
آنکه ماده سریر باشد محتاج است بهیئت سریر و هیئات بنابر
آنکه عرض است محتاج است بقطع خشب پس اگر چیزی مرکب باشد

از واجب

از واجب الوجود ترکب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی
وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آنست که در و بالقوة
نتواند بود چه مراد از قوة عدم چیزیست از شیء که در شأن آن شیء
باشد وجود آنچیز برای او پس قوت مستلزم عدم باشد و واجب الوجود
عین وجود است و هر چه عین وجود باشد بالضروره عدم منافی
اوست در و نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث
نتواند بود چه حادث لا محاله مسبوق باشد بعدم و نیز لازم آید
که ناقص نتواند بود چه نقص بالضروره مستلزم عدمست **فصل پنجم**
در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان ترجیح
بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تأخر بدانکه هر چه محتاج باشد بشیء دیگر
در وجود یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول
و علت وجود اگر مفید وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد
بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر مقارن شعور و اراده باشد مختار
گویند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر نظر بفاعل مختار و گاه باشد
که افاده موقوف باشد بوجود امری یا عدم امری یا وجود و عدم امری
هر دو امر اول را شرط و دوم را رفع مانع و سیم را معد گویند و علت
ماهیت را ماده گویند اگر ماهیت بآن بالقوة باشد چون قطع خشب
پیش از ترکیب نظر بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیئات
نسبت بسریر و اگر شیء محتاج باشد و آن علت نیز محتاج باشد بعلتی و همچنین
الی غیر النهایة آنرا تسلسل گویند پس تسلسل مترتب بودن امور غیر

متناهی باشد و اگر شی محتاج باشد بعلتی و آن علت محتاج باشد بمعلول
بواسطه آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد آنرا دور مضمر گویند
پس دور توقف شی باشد بر چیزی که موقوف باشد بهمین شی و دور
و تسلسل هر دو ممتنع باشند اما دور ظاهر البطلانست بسبب آنکه
مستلزمست مر تقدم شی را بر نفس خود بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد
یا بمراتب اگر دور مضمر باشد و تقدم شی بر نفس خود بدیهی البطلانست
و اما تسلسل بسبب آنکه مستلزمست مر وجود سلسله را که اجزاء آن
سلسله غیر متناهی باشد و هر کدام از اجزای سلسله هم علت باشد و هم
معلول بخلاف معلول اخیر که معلولست و علت نیست پس در آن سلسله
اعتبار توان کرد دو سلسله را یکی سلسله که همه اجزای وی علل باشند
و دوم سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسله دوم
زاید باشد بر سلسله اول بیک جزء که آن معلول اخیر باشد پس ما را
رسد که تطبیق کنیم سلسله اول را بر سلسله دوم باین طریق که جزء
اخیر سلسله اولی بازاء جزء اخیر سلسله دوم فرض کنیم پس واقع شوند
بمجرد همین فرض هر جزء از سلسله اولی در برابر جزئی از سلسله دوم
بنابر ترتیبی که واقعست در میان اجزای هر سلسله پس لازم آید که
سلسله اولی منتهی شود و الا لازم آید که در برابر هر جزئی از سلسله
دوم جزئی از سلسله اولی باشد و حال آنکه سلسله اولی کمتر بود
بجزء واحد پس تساوی زاید و ناقص لازم آید و این بدیهی البطلانست
پس واجب باشد منتهی شدن سلسله اولی و چون سلسله اولی منتهی

شود

شود لازم آید تناهی سلسله دوم چه زیادتی دوم بر اول نبود مگر بجزء
واحد و زاید بر متناهی بقدر متناهی که جزء واحد است بالضروره
متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم که اگر تسلسل جایز
باشد جواز تساوی زاید و ناقص لازم آید لیکن تساوی زاید و ناقص
ممتنع است پس تسلسل ممتنع باشد و هو المطلوب بدانکه از اقسام ثلاثه
مفهوم معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه ممتنع چه وجود و عدم
در واجب و ممتنع چون هر دو مستند بذات اند پس مستند بغیر نتوانند
بود چه اگر ذات کافی نبود هیچکدام ذاتی نباشند و اگر کافی بود پس
استناد بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتیین بالضروره
بالغیر نتواند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام
نیست پس لابد است در حصول وجود یا عدم برای وی از علتی و رای
ذات و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید و بطلان ترجیح بلا مرجح بدیهی است و
هیچکس را نیز در او خلافی نیست و لابد است از خصوصیتی مر علت را
با معلول خود از میان سایر ممکنات و الا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکن
دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان
ترجیح بلا مرجح نیز قریب بدیهیست چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار
بطلانش بدیهی است و کسی را نیز خلافی نیست و در فاعل مختار نیز هم
آنکه اراده کافی باشد و احتیاج بمرجح دیگر نباشد بسیاری از مردم
خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و اتباعش لیکن آن نیز ظاهر البطلانست
چه تعلق اراده باحد المتساویین بدون آن دیگر ترجیح بلا مرجح است که

بدیهی است بطلانش و متفق علیه است پس بطلان ترجیح بلا مرجح بنابر
استلزام اوست مر ترجیح بلا مرجح را و چون بطلان ترجیح بلا مرجح ثابت
شد پس هرگاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری دیگر یا
بنابر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آنرا علت مستقله گویند یا بنابر
آنکه جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آنرا علهٔ تامه گویند
لا محاله واجب شود وجود معلول و جایز نباشد تخلف معلول و
الا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول در این وقت و ایجاد
کردن در وقت دیگر بنابر این تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد
بود بدون مرجحی و مناسب این مقامست ذکر شبهه که بعضی
از طلبه ذکا باشد تا متنبه خاطر شود و دفع نمودن آن و آنچنانست
که گویند ترجیح بلا مرجح یعنی بلا داعی مطلق محالست لیکن ترجیح با
مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی
دیگر یا مساوی باشد با آن جایز است چه در صورت اول مرجح
اصلا نیست بخلاف صورت دوم که مرجح است لیکن یا مساوی
یا مرجوح است و فاعل مختار تواند که باراده خود اختیار مرجح مرجوح
کند تعلق اراده باحد الشیئین بسبب مرجح مرجوح ترجیح بلا مرجح
نباشد و گاه باشد تا بیان کردن این شبهه کنند بوقوع و آن چنانست
که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم واقع شود چه بسیار باشد که شخصی
فضل و رجحان تقدیم صلوه را مثلا در اول وقت داند مع ذلک اختیار
آن نکند و مشغول بمباحات شود و از این قبیل باشد جمیع ارتکاب

محرمات

محرمات و اجتناب از واجبات که از بسیاری از مردم صادر شود با وجود
علم بقبح آن و وجوب آن و این جمله نیست مگر ترجیح مرجوح چون ترجیح
مرجوح واقع باشد لا محاله جایز باشد چه وقوع موقوفست بر جواز
لا محاله و دفع شبهه آنست که گوییم مرجوحیت داعی هرگاه بنظر
باراده فاعل باشد تعلق اراده باو بالضروره محال باشد و اگر مرجوحیت
در نفس الامر باشد نه نظر باراده فاعل پس اختیار فاعل مر و را ترجیح
مرجوح نباشد و از محل نزاع خارج باشد چه لا محاله معتبر در رجحان
و عدم رجحان آنست که نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر
بنفس الامر لازم با امری دیگر و رای فاعل و دفع نمایند نیز از آنچه در
دفع شبهه گفتیم معلومست لیکن بجهة تسکین اوهام عامه در
دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح گوییم لا نسلم که مرجوحیت تاخیر
صلوه مثلا و راجحیت تقدیم آن نظر بفاعل باشد من حیث هو فاعل
بیانش آنست که در انسان مبادی فعل بسیار است چه انسان
مرکب القوی است و هر قوتی در وی مبدأ فعلی مثلا قوت شهوه
در انسان مبدأ افعال شهوتیست و قوه غضب مبدأ افعال غضبیه
و قوت عقل مبدأ افعال عقلیه و قوت وهم مبدأ افعال وهمیه
الی غیر ذلک پس انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده و من حیث
هو موهم فاعل علیحده و علی هذا رجحان تقدیم صلوه و همچنین
مرجوحیت تاخیرش در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه
من حیث هو متوهم و طالب لذت وهمیه بلکه از این حیثیت که

طالب لذة وهمچنانست تاخیر صلوة در نظر بنی راجح است و تقدیمش
مرجوح پس او ازین حیثیت که اختیار تاخیر صلوة واشتغال بمباحات
ومکروهات کرده اختیار راجح نموده نه مرجوح وهمچنین مرتکب محرمات
وتارک واجبات چون ارتکاب و ترکش من حیث هو طالب للشهوة
واللذة الوهمیة است اختیار امر راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل
وی مرجوح بوده باشد واشاعره در تجویز ترجیح بلا مرجح متمسک اند
برغیفین جایع وطریقین هارب وجوابش آنست که معتبر رجحان و
مساوات است که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در وقت شروع
بفعل بوده باشد ومساوات رغیفین وطریقین در نظر آکل وسالک
در وقت شروع بفعل اکل وسلوک ممنوع است و فرض مساوات در
نفس الامر یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل
دلالت نکند بر مساوات در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه تا
رجحانی حاصل نشود وشروع ممتنع باشد چنانکه معلوم است
بالبدیهة وچون تخلف معلول از علت تامه باطل باشد پس علة
تامه بر معلول مقدم بحسب زمان نتواند بود بلکه تقدمش بالذات
خواهد بود وآنرا تقدم بالعلیه گویند ومعنی تقدم بالعلیه آن است که
متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم موجود بوده باشد
ومقدم موجود باشد وهنوز اعنی در مرتبه وجود مقدم متاخر
موجود نشده باشد واگرچه در زمان وجود مقدم متاخر نیز
باید موجود باشد واین تقدم راجع شود بحکم عقل بر تقدم بدون

انکه

آنکه در خارج انفکاک باشد ومثالش تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح
چه هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم کند بآنکه تا
ید حرکت نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید وهرگاه حرکت مفتاح بوجود
آید حرکت ید بوجود آمده باشد مثلا توان گفت که چون ید حرکت کرد
مفتاح حرکت کرد و نتوان گفت که چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد
وعلت ناقصه نتواند بود که مقدم باشد بحسب زمان بر معلول چون
واحد نظر باثنین وفاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول وماده مثل
قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اما علت ناقصه را از جهة
محتاج الیه بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و
آنرا تقدم بالطبع گویند ومعنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود
نتواند شد مگر آنکه مقدم موجود باشد و تواند بود که مقدم موجود
باشد وهنوز اعنی بعد زمان وجود متقدم متاخر موجود نباشد
ودر تقدم زمانی این معنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمیست
که مقدم بآن تقدم با متاخر جمع نتواند شد چون تقدم دیروز بر
امروز و تقدم آدم بر نوح ع ودر تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع این
معنی معتبر نباشد چه مقدم ومتاخر در آن دو مقدم باهم جمع شوند و
تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف
چون تقدم فاضل بر مفضول و دوم تقدم بالرتبه چون تقدم صدر
مجلس بر صف نعال وچون تقدم عام بر خاص در ذهن ودر این هر
دو وجه نیز متاخر ومتقدم باهم در وجود مجتمع شوند پس تقدمی که

مقدم با متاخر جمع نتواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق
تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین تقدم اجزای زمان چون تقدم
دیروز بر امروز را تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانیرا منحصر در
زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود و
مطلق تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق
آنست که مصداق این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش
این معنی در اجزای زمان بالذات و بی واسطه باشد و در زمانیات
بالعرض و بواسطه در معنی حدوث و قدم و بیان حدوث ممکنات
باسرها بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است بعدم مطلق و قدم
عدم مسبوق بودن وجود است بعدم مطلق و قدیم اعنی موجود غیر
مسبوق بعدم مطلق منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادث اند
و مسبوق اند بعدم مطلق و دلیل بر این آنست که اگر ممکن موجود مسبوق
نباشد بعدم مطلق موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع
نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد موجود علی الاطلاق
نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود
باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس هرگاه با قطع نظر از غیر
موجود نباشد معدوم باشد و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد
وجودش از غیر باشد لا محاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بر
بعدم با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نبود قبول
وجود از غیر نتوانستی نمود و الا تحصیل حاصل لازم آید پس اگر ممکن

مسبوق

مسبوق نباشد بعدم مطلق قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال آنکه
ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق استثنائی گوئیم اگر ممکن
مسبوق بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود است
از غیر از غیر لا محاله این نتیجه دهد که پس ممکن مسبوق است بعدم
لا محاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد از حادث
نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات
پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و هیچ کس را نزاعی نیست در
اینکه حدوث بمعنی مسبوقیت وجود است بعدم مطلق اما نزاع
در آنست که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود عالم چه قسم از
اقسام تقدم است که مذکور شد متکلمین بر آنند که از قسم تقدم بالذات است
که قسم سادس از اقسام تقدم اش دانند یعنی چون تقدم اجزاء زمان
بعضی بر بعضی و حکماء چون تقدم اجزاء زمانرا نیز تقدم زمانی دانند
و تقدم زمانیرا مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدم
عدم عالم بر وجودش از باب تقدم زمانی باشد که متقدم جمع نتواند
شد با متاخر در وجود چه عدم اجتماع در وجود که منشأ غیر
قار الذات بودنست مخصوص است بزمان و حرکت پس لازم آید
که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلان است
و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از
کدام قسم از اقسام تقدم است و اینکه در افواه مشهور است که حکما
تقدم عدم عالم را بر وجود تقدم ذاتی دانند غلط است چه تقدم

ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیه است و آن تقدم علت تامه است بر
معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد
بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند پس عدم
سابق را زمانی ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم متقدم
بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی نه اینکه تقدمش را تقدم
ذاتی دانند و این هذا من ذاک و آنچه از کلام شیخ در شفا و غیره
آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود از قسم تقدم بالطبع
باشد که تقدم محتاج الیه است بر محتاج و شک نیست که عدم
ذاتی ممکن موقوف علیه وجود از غیر است چه اگر ممکن معدوم
نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانکه دانسته
شد **فصل ششم** در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویت ذاتیه
بدانکه علماء اختلاف کرده‌اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه
حکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند که سبب امکان است در حاجت
ممکن بعلت و اکثر متکلمین بر آنند که سبب حدوث است نه امکان
و جمعی از متکلمین گویند که سبب مجموع امکانست با حدوث و بعضی
دیگر گویند امکانست بشرط حدوث و حق مذهب اولست چه
ممکن آنست که وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی باشد
پس لامحاله در رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت
نیست مگر مرجح وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح حاصل است ممکن
را بمجرد فرض ممکنیت خواه وجود یا عدم خواه حادث باشد و خواه نه

پس اعتبار حدوث در این معنی مدخلیت نتواند بود نه بر سبیل
استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم اگر حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آینه ممکن
غیر حادث بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح نبودی لیکن ممکن بمجرد
فرض وجود یا عدم محتاج است بمرجح نتیجه دهد که پس حدوث را در
حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و در این موضع سؤالی کنند که کاهی
ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج بودی بمرجح که نسبت وجود
و عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن آنست
که هیچکدام از وجود و عدم ضروری وی نبودی نه آنکه هر دو
نظر بذات وی مساوی باشند پس تواند بود که وجود مثلا اولی
باشد نظر بذات ممکن بی آنکه بسر حد ضرورت رسد و بمجرد اولویت
وجود موجود شود بدون حاجتی بعلتی چه تساوی چون مفقود
است ترجیح بلا مرجح لازم نیاید و جواب این آنست که گوییم ممکن بمجرد
اولویت وجود موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات
وی باشد و خواه از غیر باین معنی که ممکن که علة هم دارد تا از آن
جانب علت وجودش واجب نشود موجود نتواند شد اگرچه فرض
کنیم که وجودش اولی باشد و اولویتی ناشی از علت و دلیل بر این
آنست که گوییم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد عدمش
با وجود اولویت وجود اگر جایز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع
باشد لازم آید که اولویت مفروضه وجوب باشد نه اولویت و

بر وجهی دیگر اخصر و اسلم گوییم عدم غیر اولی با اولویت ترجیح مرجوح
لازم آید پس هرچه اولویت فرض کنیم وجوب باشد نه اولویت چه از
وجوب وجود نخواهیم مگر اینکه عدم جایز الوقوع نباشد و اگر اینکه
عدم جایز الوقوع باشد پس با وجود جواز عدم واقع شدن وجود
محتاج باشد به مرجحی غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود بر این تقدیر
موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشد چه اولویت مفروض
چون در جانب ذات ممکن ماخوذ شد و تردید به جواز عدم و عدم
جواز عدم در ممکنی که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویت
مرجح نتواند شد و اگر اولویت دیگر فرض کنی و هم چنین الی غیر النهایة
بنا بر اینکه اولویت امر اعتباری است و تسلسل در اعتباریات جایز است
گوییم ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه وقوع عدمش جایز است
یا نه اگر جایز نیست اولویات وجوب باشد و اگر جایز است پس ترجیح
بلا مرجح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی است
که اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی هر آینه وقوع
عدمش جایز نبودی و الا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی اما چون ممکن
است نه واجب وقوع عدمش جایز است نتیجه دهد که پس اولویت
در موجود شدن ممکن کافی نیست و چون ثابت شد که جایز نیست
موجود شدن ممکن به مجرد اولویت خواه ناشی از ذات خود باشد
و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود وجودش به علتی
موجود نتواند شد و این است معنی قول حکما الشیء ما لم یجب

لم یوجد

لم یوجد و چون دانستی که علت حاجت ممکن به علت امکانست
نه حدوث و امکان لازم ماهیت ممکن است و به موجود شدن
ممکن امکان از ماهیتش منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چون
ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظر به ذات وی مساوی باشند
پس ممکن هم چنانکه در ابتدای وجود محتاجست به علت در بقای
وجود نیز محتاجست به علت بلکه وجود مبدء و فیض نو از علة
بر او فایض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود پس در هر دم
که وجود بر او مرور کند باید که از علت فایض شود پس ممکن
همیشه مستغرق باشد در حدوث چه وجود آنا فآنا حادث
شود از علت غایتش آنکه در اصطلاح وجودی را که مسبوق باشد
بوجود دیگر بر سبیل اتصال الحدوث نگویند اما در حقیقت حدوث
باشد چه وجود در این زمان مخصوص بعینه در آن سابق نبود پس
فی الحقیقة وجود در آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدأ حقیقی
وجود اگر یکنفس افاضه وجود نکند عالم یکباره معدوم مطلق
شود و نعم ما قیل بمحض التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی
کند از هم فرو ریزند کوکبها و جماعتی که حدوث را علت حاجت دانند
ممکن را در بقا محتاج به علت ندانند و از روی جهل و نادانی گویند
لو جاز علی الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم و انچه شبهه
کنند که اگر ممکن در بقا محتاج به علت بودی هر آینه مردن مرد
بنا و کوزه گر سبب انعدام خانه و کوزه بودی جوابش آنست که

بنا و کوزه گر و جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ
فاعل بر ایشان کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سایر اجسام
صناعیه نیستند بلکه علت فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علت
معدّهٔ فیضان وجود و صور است از واهب الوجود و الصور
بر آن اجسام و انعدام علت معدّه موجب انعدام معلول نیست
و بر آن جماعت مفسدهٔ عظیم لازم آید که هیچ چیز منعدم نشود و آن
چنانست که لازم آید که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد
چه بر این تقدیر تواند بود که سلسلهٔ علل منتهی شود بممکن قدیمی
و از ابنا بر آنکه حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم نیاید و
چون ممکنست واجب الوجود نتواند بود و اگر بالحقیقه چنین ممکنی
راضی شوند تنزیه اله خود و اثبات صفات برای وی نتوانند کرد چه
نفی شریک و سایر صفات سلبیه و اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب
وجود است **فصل مقنع** در اثبات واجب الوجود برهان قاطع
بر این مطلب که اعظم مطالب و اهم مسائل است بسیار است و با
وجود کثرت منحصر است در دو طریق یکی موقوف بابطال دور
و تسلسل و دیگری غیر موقوف بان و ما از هر دو طریق برهانی
که اقوی و اهم و اوضح و اهیمن آن طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان
بطریق اول آنست که گوییم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن
موجود را لابد است از علتی موجود چنانکه ثابت شد و آن علت
نیز اگر ممکن باشد محتاجست بعلتی دیگر و آن علت دیگر اگر عین

ممکن

ممکن اول باشد باین معنی که دو ممکن باشند هر یکی علت وجود آن
دیگر باشند دور لازم آید و اگر ممکن ثالث باشد آن نیز محتاج باشد
بعلتی پس اگر در هر مرتبه از مراتب علت بر گردد بیکی از مراتب سابقه
دور لازم آید هر چند مرتبه سابقه بعید باشد چه علت علت
علتست لامحاله و مقدم بر مقدم مقدمست و بیشتر دانستی که
هر چند که واسطه دور بیشتر باشد مفسده در دور بیشتر خواهد
بود و اگر در هیچ مرتبه از مراتب علت رجوع نکند بمراتب سابقه
بلکه ترقی کند الی غیر النهایه و اصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید
لامحاله و محالیه دور و تسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس واجب
منتهی شدن سلسله علت بموجودی که ممکن نباشد و محتاج
بعلت نبود و آن منحصر است بواجب الوجود چه دانستی که موجود
منحصر است در واجب و ممکن پس هر گاه که ممکن نباشد لامحاله واجب
خواهد بود پس واجب باشد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضروری
است وجود ممکن الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی
آنست که گوییم هر گاه ممکن الوجود موجود باشد بر بطلان دور و
تسلسل لابد است که واجب الوجود موجود باشد اما ممکن الوجود
موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است و بعبارت
دیگر اگر واجب الوجود موجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل
ممکن الوجود موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه
دهد که پس واجب الوجود موجود است تقریر دیگر بنا بر موجود

بودن ممکن هرگاه دور و تسلسل باطل باشد واجب الوجود موجود
باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود است و بعبارتی دیگر بنابر وجود ممکن اگر واجب الوجود
موجود نباشد دور یا تسلسل جایز باشد لیکن دور و تسلسل هیچ
کدام جایز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق
شکل اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات گوئیم هرگاه ممکن موجود
باشد سلسله عللش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه
سلسله علل متناهی باشد واجب الوجود موجود باشد لاستحالة
الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود باشد واجب الوجود موجود
باشد و بعبارتی دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت سلسلهٔ
عللش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور و تسلسل
و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب
الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت
واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب اما تقریر برهان بطریق دیگر
اعنی طریق غیر موقوف ببطلان دور و تسلسل آنست که گوئیم اگر
واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکن موجود نباشد خواه دور
و تسلسل باطل باشد و خواه نه چه مجموع ممکنات موجوده بر تقدیر
عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی علیحده خواهد بود باین
معنی که صورتی یا هیئتی و بالجمله جهت وحدت حقیقیه قایم باشد
در خارج باو مانند بیت و سریر و یا مجموع ممکنات موجوده موجود

واحد

واحد حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد بود باین معنی که بر مجموع
من حیث المجموع جهت وحدت حقیقیه بحسب خارج قایم نباشد
مانند عشره و احده و عسکر واحد و صف واحد پس اگر مجموع ممکنات
موجود واحد علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود نه
واجب بنا بر آنکه مفروض عدم واجبست و چون ممکن باشد و موجود
باشد لا محالة محتاج باشد بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا
علتش نفس ذات او نتواند بود پس علتش یا یکی از اجزای او خواهد
بود یا خارج از او و چون سخن در علت مستقله است چه مراد
علتیست که وجود ممکن با او واجب شود تا موجود تواند شد و آن
نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای
وی باشد چه علت مستقله مجموع لابد است که علت هر یک از
اجزا باشد و لازم آید که آن یکی از اجزا که علت مجموع است علت
نفس خود نیز باشد نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج
از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات است چه خارج از مجموع ممکنات
موجودی نتواند بود مگر واجب الوجود و مفروض عدم واجبست
و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب
خارج نباشد و علتی علیحده نطلبد بلکه نباشد در خارج مگر
نفس آحاد متکثره غیر متناهیه که هر یک علت بود مر دیگری را
الی غیر النهایة و محتاج شود تحقق این مجموع من حیث المجموع که موجودیست
اعتباری مگر تحقق نفس آحاد غیر متناهیه که متحقق است هر یک

بتحقق دیگری واین مجموع بمعنی نفس آحاد اعنی معروض هیئات
اجتماعیه بدون نفس هیئات اگرچه در خارج موجود لیست
علیحده اما موجود واحد علیحده نیست چراکه جهت وحدة لش که
هیئات اجتماعیست امریست اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج
بلکه در خارج نیست مگر آحاد که معروض این امر ذهنی است پس نفس
آحاد موجود باشد در خارج بوجود بلکه غیر وجود هر یک از آحاد
وعین وجودات آحاد واین لامحالة وجودیست علیحده غیر وجود
هر یک از آحاد اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و محتاج
نیست بعلتی غیر از علل آحاد وعلل آحاد متحقق است با آحاد چه
مفروض اینست که هر یک از آحاد علتی دیگر باشد واین وجود
اعنی وجود مجموع آحاد که مرکب از وجود آحاد است اگرچه ازین
حیثیت که عین وجودات آحاد است محتاج بعلتی غیر آحاد نیست
اما بجهة اینکه واجب شود تا موجود تواند شد محتاجست بعلتی
غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجوب این وجود نتواند شد چه
وجود هر یک از آحاد اگرچه واجبست بوجود علت خود وممتنع
است عدمش با وجود علت خود اما مجموع آحاد ممتنع نیست
عدمش و واجب نیست وجودش بسبب اینکه هر یک از آحاد اگر
چه ممکن است وهر ممکنی جایز العدم اما چون علتش که یکی دیگر
از آحاد است فرضا موجود است پس عدم آن یک ممتنع است
بخلاف عدم همه آحاد چه فرض عدم همه آحاد فرض عدم معلول است

باعدم علت واین فرض هرگاه علت ممکن باشد لامحاله ممکن باشد
پس عدم مجموع سلسله که هر یک از آحادش ممکن باشد جایز است
وعدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع وعدم مجموع ممکنات این چنین است
اعنی عدم سلسله ایست که هر یک از آحادش ممکن است پس جایز
باشد وچون عدم مجموع ممکنات جایز باشد وجودش لامحاله واجب
نباشد ودانستی که وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد و
هیچیک از آحاد این سلسله علت وجوب وجود این سلسله
نتواند شد چه وجود این سلسله عین وجودات آحاد است پس
اگر احدی از سلسله علت وجوب وجود جمیع وجودات آحاد
این سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت
وجوب وجود خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود
ومجموع سلسله نیز نتواند که علت وجوب وجود خود باشد مجموع
سلسله نیست مگر عین آحاد ووجودش نیست مگر عین وجودات
آحاد وهر یک از آحاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد وچون
ممکن باشد علت وجوب وجود خود نتواند بود اگر گویند چرا نتواند
بود که علت وجوب وجود سلسله مجموع آحاد ما عدا معلول
اخیر باشد واین مجموع ما عدا چون غیر مجموع آحاد باسرها است
بسبب اشتمال الآحاد باسرها بر معلول اخیر بخلاف ما عدا پس مجموع
سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جزء سلسله
علت مجموع سلسله باشد وچون این جزء امور متعدده اند و

هریک علت وجوب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزاء سلسله واجب
لذاته باشند جواب گوییم که چون امور متعدده همه ممکن‌اند و علل
و معلولات پس عدم هریک اگرچه با فرض وجود دیگر ممتنع است
لیکن عدم همه با هم جایز است و هرگاه عدم همه جایز باشد عدم
معلول اخیر نیز با عدم همه جایز باشد و چون عدم جمیع آحاد سلسله
باسرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد پس علت وجوب
وجود سلسله موجوده موجودی باید خارج از سلسله و موجود
خارج از سلسله جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته
پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس بطریق
قیاس استثنائی گوییم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکن
موجود نباشد لیکن ممکن البته موجود است نتیجه دهد که پس
واجب الوجود موجود است **فصل هشتم** در نفی شریک از واجب
الوجود بدانکه واجب الوجود را شریکی نتواند بود نه در ماهیت و نه
در وجوب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارک در ماهیت
یا مجانس باشد یا مماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هردو
بود متشارکین متماثلین باشد و اگر بعضی از حقیقت هردو بود
متجانسین چه بعضی حقیقت مشترکه یا جنس یا فصل بعید است
و فصل البته مستلزم جنس بود پس بهر تقدیر متشارکین در بعضی
حقیقت ماهیت متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را شریکی
بود در ماهیت و آن ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هردو بود

لازم آید

لازم آید که واجب الوجود را جنس باشد و هر حقیقت را که جنس باشد
لامحاله فصلی نیز باشد مجنس چون بعضی از حقیقت است و مشترک
است میان هردو پس لامحاله در حقیقت هر فردی جزوی دیگر باید
که مشترک نبود بلکه مخصص آن فرد بود و امتیاز فردین از یکدیگر لا
محاله بآن جزو باشد و مراد از فصل نیست مگر جزو مخصص ممیز پس
لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب باشد از جنس و فصل و ترکب
مطلقا در واجب الوجود محالست بسبب مرکب محتاج باشد باجزا
و جزو غیر کلست بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است
چنانکه دانسته شد و اگر ماهیت مشترکه بین الواجبین تمام
حقیقت هردو بود و چنین ماهیت را ماهیت نوعیه گویند پس
هریک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتاز
است لامحاله از وجود آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر
در وجود واجب الوجود نتواند بود از ینجا معلوم شد که تشخص
واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه عین حقیقت اوست
و اما آنکه واجب الوجود را شریکی در وجوب وجود نیست بسبب
آنکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست پس
اگر هردو واجب الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد
میان هردو و حقیقت مشترکه میان هردو چیز یا جنسی باشد
و یا نوعی و بر هر تقدیر ترکب واجب لازم آید چنانکه گذشت
و تقدیر باین برهان بطریق قیاس استثنائی است که گوییم اگر

واجب الوجود را شریکی بودی هر آینه مرکب بودی لیکن مرکب
نیست پس او را شریکی نیست و هو المطلوب و لابد است در این
مقام از ذکر شبهه ابن کمونه و دفع نمودن آن و آنچنانست که کسی
گوید معنی عینیت وجود در واجب نیست مگر اینکه نفس حقیقت
واجب منشأ انتزاع وجود بود بدون حاجت بامری زاید از
ذات نه آنکه در خارج حقیقی باشد و وجودیکه عین آن حقیقت
است باشد پس بنا بر این تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه
بتمام ماهیت باشد که هر یک بنفس ذات خود منشأ انتزاع وجود
شوند و وجود نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو و
تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر
است پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکب و احتیاج
لازم نیاید این بود تقریر شبهه و قوم چون در مسئله عینیت
وجود واجب بهمین اکتفا کردند که وجود در خارج عین حقیقتش
باشد بالمعنی المذکور دفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل شده
و ما چون بتوفیق الله تعالی و بفضله متفطن شده ایم که عینیت
وجود در واجب آنست که وجود در خارج عین حقیقت واجب
باشد بالمعنی المذکور و ماهیت واجب عین مفهوم وجود منتزع باشد
در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم دفع این شبهه بر ما بغایت
آسان شد و تقریرش آنست که گوییم چون ماهیت واجب عین
مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر معنی

واحد

واحد منتزع شود از دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت لازم آید که
ماهیت واحده تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت
باشد و این بدیهی البطلانست والحمد لله علی فضله **فصل نهم**
در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفات است
که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز دلالت بر آن کرده قسم اول
صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سلب یا اضافه بغیر نیست
اگرچه عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از آنها را مانند قدرت
و علم و اراده و مشیت و اختیار و سمع و بصر و حیوة و کلام اما معنی
قدرت توانائی است بر ایجاد اشیا بر وفق علم و اراده و لازم این معنی
آنست که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه
خواهد و کند و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت نباشد و علی
نسبت وصفت قدرت فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشند
و تا خواهش بیکطرف ضم نشود رجحان نیابد و قدرت واجب تعالی
عامست اعنی شامل جمیع ممکناتست بسبب آنکه ممکن اگر جایز الوقوع نباشد
ممکن نباشد و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع
مرجحات منتهی شود به واجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او
باشند اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاجست بمرجح و مرجح لازم
نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح
فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد تا
نا رنظر با جواز مثلا جواب گوییم که فاعل بالطبع چون ممکن است

در وجود خود محتاج است بمرجحی که لا محاله منتهی شود بواجب الوجود
پس معلول او مقدور واجب الوجود باشد باین معنی که واجب الوجود
اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد ایجاد نار نکند
و احراق بفعل نیاید پس احراقی که معلول نار است مقدور واجب
الوجود باشد و اما مراد از علم ادراک جمیع اشیاست خواه کلی و خواه
جزئی و خواه مجرد و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه ذات غیر
و اما مراد از اراده علمیست بمصلحت فعل یا بمفسده فعل که بسبب
آن خواهش بفعل یا ترک که بسبب علم بمصلحت یا بمفسده ات
بهم رسد و اما اختیار برگزیدن فعلست بر ترک یا ترک بر فعل بسبب
خواهش یا جدیهما و در واجب تعالی این هر سه صفت یعنی اراده و مشیت
و اختیار از هم منفک نباشند چه او غنی مطلق است و قادر مطلق
و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که راجع
شود بمخلوقات پس همین که دانست که مصلحت در وجود چیزی در
وقتی که مصلحت مخصوص باو وقت بود البته خواهد فعل آنچیز را و
اختیار آن فعل کند چه وجود معارض و منازع در شان وی متصور
نباشد و تردد در فعل وی روا نبود و این جمله که گفتیم بخلاف
فعل ماست که گاه باشد که علم بمصلحت شیء داشته باشیم و
خواهش نباشد و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار نتوانیم
کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا بمفسده بعد از تردد و اندیشه
بسیار بهم رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد

[illegible]

و اما سمع و بصر علمیست متعلق بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع
جزئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته بنا
بر آنست که چون سمع و بصر لطیف ترین حواس است نسبتش به
طریق مجاز بواجب الوجود روا است بخلاف سایر حواس که بطریق
مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیوة صفتیست که اتصاف موجود
باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم صحیح نیست اتصافش بعلم
و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن حیوان
بما هو حیوان صحیح است اتصافش بعلم و قدرت پس صفتی را که در حیوان
منشا صحت اتصاف مذکور است حیوة خوانند و اما مراد از کلام
قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی
که مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ
و حروف که در لغت و عرف کلام از آنست چه الفاظ و حروف صفت نیست
قایم بهوا و نه معانی الفاظ که قایم باشد آن معانی بنفس چه گاه باشد
که معانی الفاظ قایم باشد بنفس کسی که تکلم نتواند کرد و لا محاله او را
متکلم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خدا است
لیکن نه کلامی که یکی از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از
صفات است بمعنی تکلم است و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره
و کلام است بمعنی متکلم به و دلیل بر آنکه کلام بمعنی الفاظ مذکوره غیر صفت الفاظ
غیر صفت است آنست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادث است هم
بالنوع و هم بالشخص اما بالنوع در وقت نزول و اما بالشخص در وقت

تا او وصف واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند شد پس بطریق
شکل اول گوییم کلام بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا
نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود
چون معانی صفات مذکور است دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت
این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست که ثبوت
این صفات کمالست برای موجود بما هو موجود بالبدیهه معلوم
که علم مثلا کمالست یعنی و شک نیست در صحت اتصاف موجود
بما هو موجود باین کمالها کمالات باین معنی که حیثیت موجودیت
منافی اتصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد که موجود لا بما
هو هو موجود بل بما هو ذو خصوصیة زایدة علی الموجودیة
قابلیت اتصاف باین کمالات نباشد باین معنی که موجود مخصص
شده باشد بطبیعتی و صورتی که منافی قبول علم و سایر کمالات
بود لیکن آن طبیعت و صورت لا محاله زایده باشد بر موجودیت
پس هر موجودی که در او هیچ حیثیتی و جهتی نباشد بغیر از
موجودیت لا محاله در او امری منافی اتصاف بکمال نخواهد بود
و واجب الوجود موجود است بما هو موجود بدون خصوصیتی
زاید بر موجودیت چه دانستی که حقیقتش عین وجود است
و ماهیتی غیر وجود منتفی از او پس هیچ خصوصیتی دیگر در او
نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع ماهیت زاید بر وجود است
که در واجب الوجود منتفی است پس در واجب الوجود امری که

منافی

منافی اتصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود چه پیشتر دانستی که
هر چه ممکن باشد اتصاف واجب الوجود باو واجب است و الا لازم
آید که در واجب الوجود جهتی بالقوة باشد و آن محالست پس واجب
الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیئت شکل اول
گوییم واجب الوجود موجود است بما هو موجود و هر چه موجود است
بما هو موجود صحیحست اتصاف او بکمالات وجود نتیجه دهد که
پس واجب الوجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود بعد از آن
کمالات مذکوره صحیح است اتصاف واجب الوجود باو و هر چه صحیح است
اتصاف واجب باو ثابت است بالفعل برای واجب الوجود نتیجه دهد
که پس کمالات مذکوره ثابت است بالفعل برای واجب الوجود و
هو المطلوب چون طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی
و آن کمال بودن این صفات نتوانی دانست که ذات واجب الوجود
در اتصاف باین صفات واقع است بر اکمل انحاء اتصاف شیء باین
صفات چنانکه واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شیء بوجود و نحو
اکمل در اتصاف آنست که ذات در اتصاف باین صفات محتاج نباشد
بقیام صفتی زایده بوی بلکه ذات بذاته خود متصف باشد بمفهوم
این صفات باین معنی که اثری در غیر واجب تعالی مترتب شود بر ذات
بذاتها بدون حاجت بقیام صفتی باو پس صفت واجب تعالی عین
ذات او باشد چنانچه وجود عین ذات اوست و تقریر دلیل بر این
مطلب بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم هر گاه عینیت صفت

کمال باشد نظر بزیادتی صفت باید که صفات واجب عین ذات او
باشد لاستحالة النقص علیه تعالی لیکن عینیت صفات کمال است نظر
بزیادتی صفت بالبدیهة نتیجه دهد که صفات واجب عین ذات او
باشد و هو المطلوب و ایضاً از این طریق توان دانست که علم واجب تعالی
باشیا حضوری است بسبب اینکه علم حضوری اعنی حاضر بودن
اشیا بنفس ذوات خود نزد واجب تعالی اکمل است بالبدیهة از علم حصولی
اعنی معلوم بودن اشیا مر واجب تعالی را بسبب قیام صور اشیا
بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هر گاه علم حضوری
اکمل باشد از علم حصولی باید که علم واجب حضوری باشد لیکن علم
حضوری اکمل است بالبدیهة نتیجه دهد که پس علم واجب تعالی حضوری است
و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی است بعد از ایجاد و قبل از
ایجاد لازم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است و اما
علم تفصیلی قبل از ایجاد بر دو وجه متصور است یکی بحصول صور
اشیا در ذات واجب تعالی و یا در ذات معلول اول و دوم بحضور
ذوات ذوات اشیا قبل از ایجاد هم چنانکه بعد از ایجاد بنا بر آنکه
قبل و بعد زمانی نظر بذات واجب تعالی بیک نسبت باشد و
تصحیح این هر دو وجه اعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور
ذوات قبل از ایجاد بغایت دشوار است و ما در گوهر مراد و سایر
کتب علمیه خود تصحیح هر دو وجه کرده ایم و دفع مفاسد و اشکالات
نموده ایم و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب هم نیست

تحصیل

تحصیل اعتقادات بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم
و اذعان باینکه جمیع اشیاء کلیه و جزئیه و مجرده و مادیه بعد از
ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است بنحویکه لایق بجلال
او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر به برهان سابق در اثبات
صفات کمال و اگر کسی بجهة حصول اطمینان طلب چگونگی کند کافیست
اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد
که عین ذات واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد
کفایتش ظاهر و اما اجمالی قبل از ایجاد بیان کفایتش آنست که مراد از
علم اجمالی علمیست بسیط که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود بعینه علم
باشیاء کثیره باشد پس پیش از تحلیل نیز صادق است که اشیاء
کثیره معلوم است و توضیح این مطلب بمثالی کنیم و گوئیم که کسی که علمی
از علوم مدونه مثل علم نحو داشته باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود
که بآن ملکه علم بجمیع مسائل جزئیه نحو حاصل شود بحیثیتی که اگر
کسی سؤال کند مسئله از مسائل جزئیه نحو آن عالم بیقین
داند که علم بجواب آن مسئله او را حاصل است پس شروع کند تقریر
جواب و حال آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینه در ذهن
او نبوده باشد بلکه چیزی او را حاصل بوده باشد که قابل تحلیل و
تفصیل باشد بانحو جواب جزئی و سایر مسائل جزئیه و در اصطلاح
علما علم نحو عبارتست از آن ملکه و آن ملکه علمی است اجمالی بجمیع آن
مسائل مفصله جزئیه پس تواند بود که عالم نحوی در اصول هیچ مسئله

جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد ومع ذلک عالم باشد بجمیع
مسائل نحو باین معنی که هر مسئله جزئیه نحو از وی پرسند جواب تواند
گفت پس او عالمست حقیقة بآن مسئله جزئیه والا چگونه قادر بر جواب
آن مسئله میبود و نیست آن ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علة باشد
بمعلولات چنانچه وجود خارجی معلولات از علة حاصل شود و
وجود ذهنی مسائل جزئیه آن ملکه مذکوره حاصل شود وهرگاه
علت شیء کسیرا حاصل باشد آن شیء نیز او را حاصل باشد بطریق
اولی پس واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی حاصل است بسیط
که عین ذات اوست و آن علم اوست بذات خود هم چنانکه ذات او
علت جمیع اشیاست بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم
تفصیلیه بجمیع اشیاست بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود
را علم بذات خود حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیا
است و علم بعلت مستلزم علم بمعلول بلکه عین علم بمعلولست
اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات خود داریم و علت فعل خودیم
و حال آنکه علم بفعل که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد
ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول جواب
گوئیم که ما بذات خود علت مستقله خود نیستیم بلکه تا دواعی
از خارج بهم نرسد اسباب و آلات خارجیه دست بهم ندهد
صدور فعل از ما ممکن نبود بخلاف واجب الوجود که علت مستقله
جمیع معلولاتست و داعی بر فعل که علم بمصلحت است عین ذات

او نیز

او نیز مستفاد از خارج و منزه است از حاجت باسباب و آلات خارجیه
فصل دویم صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه مثل آنکه واجب
لیس بجوهر ولا بعرض ولا بجسم ولا قائم بمادة ولا بمحل ولا مکانی و
لا زمانی ولا بذی صورة و شکل ولا بمتحرک ولا بساکن و امثال ذلک
و آن راجع شود بتنزیه واجب الوجود از هر چه لایق بجلال او نباشد
و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بر آن همین واجب الوجود
بودنست چه همه این اوصاف مقتضی حاجت و نقص است مستلزم
امکانست و امکان منافی وجوب اما اضافیه مانند خالقیت و رازقیت
و قیومیت و امثال آن هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین
ذات نتواند بود والا لازم آید که ذات واجب از مقوله سلب یا اضافه
باشد و حال آنکه سلب عدمیست و اضافه وجود غیر مستقل و محتاج
و ذات واجب عین وجود است و غیر محتاج و آنچه از این مقام متعارف
شده در کتب متکلمین ذکر مبحث رؤیت است و تطویل عظیم در
نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند بجواز رؤیت باری تعالی در
روز قیامت و مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفقند
بر امتناع رؤیت بنا بر آنکه تعلق رؤیت بشیء مستلزم شکل و صورت
و مکان و جهت و سایر صفات و لوازم جسمیت است که در شان
باری تعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد و
اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند بجواز رؤیت بدون لوازم
مذکوره و باین معنی قائل شدند بوجود ملزوم بی وجود لازم و امثال

آن از جمله بدیهیات است و بعضی از ایشان بسخافت این قول واقف
شده گویند که معنی مذکور در حقیقت رؤیت نیست از مقوله مشاهده
عقلیست نهایتش در قدرت الهی ممتنع نیست که حالتی که مر عقول مؤمنان را
ثابت است در روز قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر معرفتی
که در هر کدام حاصل شده نمایند انکشاف برای جارحه بصر مؤمنان نیز
حاصل شود و ازین جهت که برای بصر حاصل شود انکشاف را رؤیت
نام کنیم و این غایت توجیه مذهب اشعریت و این سخن مبنی بر اصل
فاسد ایشانست که قایل اند بجواز ثبوت هر چیز برای هر چیز مثلا احتمال
دایما هو حال جایز دانند که عالم متبحر در همه فنون علمیه باشد و جایز
دانند که جسم کار عقل و عقل کار جسم کند و آب کار آتش و آتش کار آب
کند و اراده الهی را جزافی دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و
مفاسد را در ایجاد اشیا مدخل ندهند و مفاسد این اصل عند التامل
افحش امر فرع است و چون امر این مسئله در غایت ظهور است اولی
آنکه از تطویل در آن اعراض کرده شود **باب سیم** در عدل و مراد از
عدل وجوب اتصاف ذات واجب الوجود است بفعل حسن و جمیل
و تنزه اوست از فعل ظلم و قبیح و بالجمله چنانکه توحید کمال واجب
است در ذات و صفات عدل کمال واجبست در افعال و مطلوب
ازین باب در چند فصل مبین **فصل اول** در بیان حسن و قبح اشیا
عقلیست یا شرعی بدانکه علما را خلافست در اینکه حسن و قبح اشیا
عقلی است یا شرعی جمهور امامیه و معتزله و حکما بر مذهب اولند

و جمهور

و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد از حسن فعل آنست که فاعل
آن بسبب آن فعل مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح آنست که
فاعل آن فعل مستحق مذمت و تندیم گردد و مراد از مدح و تعظیم و
همچنین از مذمت و تندیم اعم است از اینکه از جانب خدا تعالی
باشد و یا از جانب عقلا و مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست
که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس
الامری بعضی از افعال را اگر شرع وارد بر آن نشده باشد و یا تواند
دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی اگر شرع وارد
شده باشد و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از
افعال و محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن
و قبح مطلقا چه هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته
شد بعضی دیگر که موقوف بورود شرع است نیز معلوم تواند شد بآن بعضی
مذکور باین معنی مثلا تواند دانست که فعل فلان که امر شرع بآن
وارد شده البته حسن است که در نفس الامر که اگر قبیح بودی و یا
خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی از حکیم طلب آن فعل مذموم بودی
و همچنین فعلی که نهی شرع بآن وارد شده تواند دانست که مذموم است
در نفس الامر و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی بودن
حسن و قبح آنست که عقل نرسد به ادراک جهات حسن و قبح فعلی
از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از ورود شرع و گاه باشد
که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعلست بر جهت محسنه و جهت

مفصله خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه و مراد از عقلی بودن
آنکه مشتمل بر جهتی نباشد بلکه حسن و قبح در افعال بمجرد امر و نهی
شارع موجود شود پس فعلی را که در شرع امر بآن وارد شده باشد
تواند بود که در همان وقت بعینه نهی از آن وارد شدی و فعلی
را که نهی از آن وارد شده تواند بود که در همان وقت امر بآن صادر شدی
و بنا بر عقلی بودن محالست تعاکس مذکور هرگاه وقت متحد باشد
اما اگر وقت مختلف شود تواند که جهت متغیر شود بحسب تغیر در مصالح
و مفاسد پس حسن در وقتی قبیح شود و در وقت دیگر بالعکس چنانکه
در صورت نسخ احکام و چون این جمله دانستی بدانکه خود مذهب آنست
چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل و صدق و همچنین
قبح بعضی مانند ظلم و کذب و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست و
لهذا متفق اند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب
در نهایت ظهور است غایتش دو اشکال عظیم وارد است که عمده
در تصحیح این مذهب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند که حسن
و قبح به سه معنی اطلاق میشود اول بمعنی صفت کمال و صفت نقص
دوم بمعنی موافقت غرض که مصلحه گویند و عقلی بودن این
هر دو معنی مسلم است اما غیر محل نزاعست سیم حسن و قبح در
احکام الله تعالی که بمعنی استحقاق ثواب و عقابست و این محل
نزاعست لیکن عقلی بودنش مسلم نیست و جوابش که صفت کمال
و نقص و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات

فعل

فعل اختیاری باشند راجع شوند بممدوحیت و مذمومیت و مدح و
ذم هرگاه اعم باشد از آنکه ناشی از جانب خدا تعالی باشد و یا از جانب
عقلا و از جمله مدح و ذم الهی است ثواب و عقاب اخروی پس استحقاق
ثواب و عقاب نیز راجع شود باستحقاق مدح و ذم و هرگاه ممدوحیت
و مذمومیت عقلی مسلم لازم آید ممدوحیت و مذمومیت عند الله
نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقابست چه هرچه مذموم یا
ممدوح عقلا مذموم و ممدوح باشد در نفس الامر بسبب آنکه
هرچه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم کند باید اگر موافق نفس
الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل
است پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس
الامر و هر مذموم و ممدوح در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد
عند الله و الا لازم آید جهل الله تعالی بما فی نفس الامر و یا لازم آید صدور
فعل از واجب نه وفق نفس الامر و این هر دو معنی باطل است
بالاتفاق اشکال دوم آنکه قضیه العدل حسن و الظلم قبیح را
حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلیست و اتفاق آراء
در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده اند پس دعوی
ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانست در آن
مسموع نباشد و اتفاق جمهور علماء عقلا دلالت بر آن نکند
و جوابش آنست که ضروری بودن حکمین مذکورین و عدم
توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مکابره

محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح و
مفاسد را در آن مدخلی باشد از عقل نظر با غایات عقل عملی که مزاولت
اعمال و مباشرت افعالست صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف
بهیچ چیز نباشد بلکه آنست که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه
است نباشد و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل النار حارة
والشمس مضیئة باعانت حواس منافی ضرورت نباشد و اما عقد
حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست مگر
مجرد تمثیل مصلحت عامه و مفسدت در احکام مذکوره منافی ضرورت
نتواند بود چه تواند بود که قضیه واحده از یک جهت داخل یقینیات
و از جهت دیگر داخل مقبولات باشد و مثل این مقدمه را در برهان
و جدل دو اعتبار توان کرد در هر کدام بجهتی بلی در این صورت که
مصلحت و مفسدت عامه در قضایای مذکوره مدخلی داشته باشد
منع دلالت اتفاق عقلا در این بر ضروری بودن آن خالی از
صورتی نیست و جوابش آنست که قبول عموم عقلا آن قضایا را نه
لاجهة مصلحت و مفسدت است بلکه ضروری بودنست چه هرکس
برجوع بخود کند داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسدت
حاکم باحکام مذکوره هست لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف
بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از آنها باشند نیز لا محاله صادر
شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکوره دلالت بر ضرورت نکند ضروری
متصور نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروریست

و ضروری

و ضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش
نیست و بالله التوفیق اگر تطویلی شد بنابر آنست که مسئله است در
غایت اهتمام و مبنی است بر این مسئله اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب
در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح
دانسته شد باید دانست که احکام عقل بحسب حسن و قبح پنج نوع است
سه نوع از اقسام حسن و دو نوع از اقسام قبح و اما اقسام حسن
وجوب و ندب و اباحت و اقسام قبح حرمت و کراهت و بیان این تقسیم
آنست که فعلی که مذمت و ملامت بر فعلش مترتب نشود حسن گویند
پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند والا اگر بر فعلش مدح مترتب
شود مندوب والا مباح هر فعلی را که بر ترکش مدح مترتب شود قبیح
گویند پس اگر ذم مترتب شود بر فعلش حرام باشد والا مکروه باشد
و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام را شرعیه گویند بنابر آنکه شرع
مؤکد یا کاشف اینها شود نه آنکه موجد اینها شود چنانکه مخالفین
عقلی گویند و گاه باشد که لفظ شرعیه را تخصیص دهند باحکامی که
محتاج بکشف شرع باشد در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی چون
معلوم شد که عقل حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که
هر فعلی که حکم کند عقل بقبح وی ممتنع است صدور وی از واجب
الوجود بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات
قبح و با وجود غنی و علم بقبح صدور قبیح از عالم بقبح سیما با عدم
حاجت بآن قبیح است عقلا پس تجویز صدور قبیح از واجب تعالی

مستلزم تجویز ذم واجب تعالی باشد عقلا و حال آنکه ممتنع است ذم
واجب تعالی عقلا باین معنی که عقل بالضروره جایز ندارد واجب را
پس صدور ظلم و کذب و هم چنین کافه شرور من حیث انها شرور از
واجب محال باشد تقریر دلیل اول بطریق قیاس استثنائی اگر صدور
قبیح از واجب تعالی جایز بودی ترجیح بلا مرجح جایز بودی لیکن ترجیح
بلا مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است
عقلا و هم چنین کفر و معاصی قبیح است عقلا پس ممتنع باشد که واجب
الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق کفر و معاصی واجب الوجود باشد
تعذیب بران قبیح باشد عقلا و قبیح ازو صادر نتواند شد پس تعذیب
کفار و فجار ازو واقع نتواند شد و چون واقع نتواند شد وعید که
خبر دادنست بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد و صدور
کذب ازو محال و حال آنکه وعید ازو واقع پس محال باشد خلق کفر و معاصی
از واجب الوجود تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی اگر بدلیل وقوع
نتیجه دهد که پس خلق کفر و معاصی از واجب الوجود جایز نباشد و
هم چنین اراده قبیح نیز قبیح است بالضروره پس اراده کفر و معاصی نیز
قبیح باشد پس جایز نیست که خدا تعالی اراده کفر کند از کافر و اراده
معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کردن از کافر و اراده طاعت
کردن از عاصی و از واقع نشدن ایمان از کافر و طاعت از عاصی مغلوبیت
خدا تعالی لازم نیاید چه خدا تعالی ایمان از کافر و طاعت از عاصی به
اراده کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم چه اگر بطریق جبر و حتم

خواستی واقع نشدی و مغلوبیت و عجز لازم آمدی و جبر و حتم مخالف
چنانکه باید **فصل اول** در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه در
افعال اختیاریه عباد سه مذهب است جبر و تفویض و امر بین الامرین جبر
مذهب اشعریست و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین مذهب حکما
و جمهور علماء شیعه امامیه اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ
اختیاری نیست بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدا تعالی و اراده وی بی مدخلیت
اراده عبد و گوید اراده بنده مقارن فعلست و آنکه مدخلیتی داشته
باشد در صدور فعل و باینمعنی اعنی مقارنت اراده با فعل را بدون
مدخلیت کسب نام کند و فرق میان فعل اختیاری و اضطراری چون حرکت
مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول و عدم مقارنت در ثانی کند و ظاهر است
که باینمعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل بمجرد خلق و
اراده خدا تعالی جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده را در فعل
خود مجبور داند و فساد این مذهب بغایت ظاهر است و الا تکلیف
نابجا بودی و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه
ایجاد فعل در دست دیگری و تعذیب وی بران فعل قبیح است عقلا
و ایضا بالضروره معلوم است مدخلیت اراده ما در فعل ما باینمعنی
که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود و این
ضروریست که هیچ شبهه ازو دفع نتوان کرد و معتزله گویند بنده
مستقل است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل
بنده بغیر از اینکه ایجاد کرد بنده را وضا اراده کرد اینکه باراده خود

علی سبیل الاستقلال هرچه خواهد کند و هرچه نخواهد نکند
بدون آنکه خواهش و اراده وی در حدوث مستند بامری خارج از
وی باشد و این معنی تفویض محض است یعنی خدا تعالی اراده فعل
را به بنده مفوض کرده و باو واگذاشته و این مذهب نیز باطل است
خدا تعالی اعز است از آنکه ذره از ذرات موجود تواند شد بدون
استناد باراده وی ولیکن بطلان این مذهب نظریست و دلیلش
آنکه چون ثابت شد بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون
وجوب پس لابد است در وجود فعل را از علّة موجبه و آن علّة اگر ذات
عبد باشد احتیاج بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم
آید امتناع تخلف فعل معین از بنده مادام اراده موجود است ابقاء و
لاحقاً و این خلاف واقع است اگر ذات عبد در علیت فعل محتاج باشد
بحدوث امری خارج از ذات پس مستقل در ایجاد فعل نباشد و این
خلاف است پس تفویض و استقلال عبد باطل باشد و چون جبر و
تفویض هردو باطل شد پس حق امر بین الامرین است چنانکه در اخبار
ائمه طاهرین وارد شده که بیان اجمالیش آنست که خواجه نصیر طوسی
قدس الله سره در شرح رساله فرموده که اراده عبد علت قریبه
فعلست و اراده حق علت بعیده فعلست اشعری نظر را مقصور
علت بعیده کرده قائل بجبر شده و معتزلی نظر بعلت قریبه
تنها نموده قائل بتفویض گشته وحق آنست که وقوع فعل موقوف است
بمجموع ارادتین چنانکه عالم اهل بیت علیهم السلام گفته لا جبر و لا

تفویض

تفویض بل امر بین الامرین و بیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج
فعل بحدوث امری که خارج از ذات فاعل فان امر اراده فاعل است
وحدوث اراده مستند بمجموع حوادثی که مستند اند باراده حق
لوجوب انتهاء سلسلة جمیع الحوادث الی الواجب تعالی و در این موضع
شبهه عظیم است و آن چنانست که هرگاه وجوب اراده فعل مستند
باشد بامری که نه مع عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود
جبر لازم آید چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت
اراده وی و میان ایجاد فعل بواسطه اراده که عبد در او مستقل
نیست چه در هر دو صورت فعل تخلف نتواند کرد و بنده قادر بر ترک
نباشد و جواب این شبهه آنست که این معنی ایجاب است نه جبر و ایجاب
هرگاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هرچند اختیار واجب
باشد چه در این صورت صادق است که بنده خواست و کرد بخواهش
خود و از اینکه خواهش او از و باعدا امری دیگر واجب شود ضرری
در خواهش متصور نیست بلکه ایجابی که منافی اختیار است ایجاب
که نه باختیار فاعل باشد بلکه بالطبع باشد چون ایجاب نار مر احراق را
یا باراده غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده باراده واجب چنانکه
مذهب اشعریست و اما جبر آنست که فعل بی اراده و خواهش عبد
موجود شود یعنی اراده عبد مدخلیتی در وجود فعل نداشته باشد
چنانکه اشعری بآن قائلست چه در این صورت صادق نیست که
بنده خواست کرد بسبب خواهش و این معنی لا محاله منافی کردن

بخواهش است که معنی اختیاری بودن فعلست پس از وجوب است
اراده موجب فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجاب
که لازم آید منافی اختیار نباشد اگر گویند میان صورتین فرق
باین شد که یکی بمدخلیت اراده است و دیگری بدون مدخلیت
اراده اما در این معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراریست
باین معنی که قادر نیست بر ترک چه پس هر گاه نزد وجود داعی فعل واجب
شود کو باراده خود واجب شود پس لا محاله قادر بر ترک نخواهد
بود جواب گوئیم لا نسلم که در صورت اولی فعل اضطراری است چه
اضطراری آنست که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت دوم است
اما صورت اول چون مدخلیت اراده است اضطراری نیست و لا
نسلم که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست
که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است
که اگر نمیخواست و اراده نمیداشت نمیکرد که نتوانسته باشد
و اگر اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که اراده
فعل مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است و نیز اگر گویند
فرق چیست که واجب تعالی فعل در دست بنده ایجاد کند یا چیزی
ایجاد کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعلی واجب شود جواب گوئیم
که فرق از زمین تا آسمان چه در صورت اول فعل را دیگری کرده
و در صورت دوم فعل را بنده کرده باراده خود و بباید دانست
که قوت وقع این شبهه در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم

نتواند

نمیتواند نکند که منشاء اغراض ولست بر مردم مشتبه است بلکه
باید تامل کرد که نمیتواند نکند که بسبب ملجا ساختن دیگری باشد
و یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند که معارض
وی شود و غیره نمیتواند نکند که بسبب زیادتی خواهش بنده باشد
مرکردن را مثالش اینکه کسی را حاکم ملجا سازد بقتل کسی و کسی دیگر را
بنا بر عداوتی مثلا قوت غضبی محرک و بغایت مشتاق کشتن او
شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت از کشتن او و بر این هر دو
کس صادقست که نمیتوانند نکنند اما یکی را بنا بر الجاء دیگر مر او
را و یکی بنا بر غلبه خواهش خود مر کشتن را پس نیک تامل کن در این
هر دو معنی و صورت و ببین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین
و آسمان هست باشد و ایضا بر مردم مشتبه است مفهوم واجب شدن
فعل نزد وجود شیء که منشاء اغراض دوم است چه این مفهوم دو
احتمال دارد یکی آنکه شیء علت فاعلی وجوب فعل باشد و دیگری آنکه
شیء علت معد وجوب یا شرط وجوب باشد و علت فاعلیت وجوب
نباشد مگر ذات بنده لیکن باعداد شیء مذکور یا بشرطیت وی و
مراد معنی دوم است چه در این داعی علت معد انبعاث خواهش
است در نفس خواهش از نفس فاعل منبعث شود لا محاله و بخواهش
فعل واجب شود پس بنده خود فاعل وجوب فعل خود باشد باعداد
داعی که مستند آنست بوسایط کثیره بواجب الوجود پس چون علت
معده که داعی باشد مستند است بواجب الوجود پس فعل مستند است

بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نیست لازم نیاید که فعل
مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و اینست
معنی بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیت وجوب فعل
است مخلوق خداست پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب
خدا جواب گوییم هر که فعل بنده را باین معنی مخلوق خدا داند قایل
بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بی واسطه بنده مخلوق
خدا داند اگر گویند که باین معنی اگر جبر نیست اما شرکت در فعل
یا جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیانست و تعذیب
بر عصیان در قبح مثل خلق عصیانست در دست عاصی و تعذیب
بران بلا تفاوت در جواب گوییم و تحقیق مثل آن باشد که خلق ذات
برای عصیان باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای مصلحتی
باشد و مفسده عصیان از او بالعرض لازم هر اینه قبحی لازم نیاید
چنانکه در مسئله شر بیاید بدانکه دفع شبهه جبر باین غایت بنظر
نرسیده گمان دارم که اذکیا را بعد ازین شبهه وقعی در خاطر نماند
ان شاء الله العزیز والحمد لله علی فضله **فصل ششم** در دفع شبهه شر
و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شرور در عالم
کون و فساد این شرور لا محاله ممکنند نه واجب و ممکن را لابد
از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است بواجب الوجود پس لابد است
انتهاء سلسله علل شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت شد
امتناع صدور شر از واجب الوجود بنا بر قوت این شبهه است

که ثنویه قایل شده اند بوجود الهین واجب الوجود یکی فاعل خیر که
یزدانش گویند و دیگری فاعل شر که اهرمنش نام نهند و جواب این
شبهه منع وجود شریست که من جمیع الوجوه شر باشد و با شریتش
غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلمست وجود شریست که خیریتش
غالب بود بر شریت و بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شریتش
یا غالب الشریت باشد و نحن فی مقام المنع من ذلک بلکه هرچه مظنه
شر بود چون نیک ملاحظه رود لا محاله خیریتش غالب باشد و
هرگاه چنین باشد لابد است از ایجاد چیزی که شریتش قلیل باشد
و خیریتش غالب لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل شر
کثیر و ارتکاب اقل القبیحین هرگاه از هر دو گزیر نباشد قبیح نیست
عقلا و تحقیق آنکه وجود شر هر چند قلیل بود اگر بالذات باشد
لا محاله محالست اما هرگاه بالعرض باشد بتبعیت خیر کثیر بود محال
نیست و جمیع موادی که مظنه شر است لا محاله ازین بابست پس
نه لازم شود قول بتعدد الهین و نه لازم آید اسناد شرور بالذات
بواجب الوجود قضا و قدر آن نیز منشا اشکالی شده بیانش
آنست که باتفاق اهل اسلام بلکه اکثر اهل ملل واقعست و احادیث
مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای
خدا تعالی و قدر وی و از جمله حوادث افعال عباد است پس هر گاه
بقضا و حکم خدا تعالی و تقدیر و خلق وی باشد بنده را اختیاری
در آن نباشد و جوابش آنست که قضا و قدر بچند معنی وارد شده

یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات فخلقهن و
قوله تعالی وقدر فیها اقواتها ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث
نتوان بود چه بدلیل ثابت شد که افعال عباد مخلوق بخلق خدا
نیست دوم بمعنی ایجاب و الزام کما فی قوله تعالی قضی ربک ان لا
تعبدوا الا ایاه ای اوجب وقوله تعا وقدرنا بینکم الموت ای الزمنا
و این معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات ودیم سیم بمعنی
اعلام وتبیین کقوله تعا وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن
فی الارض وقوله الا امراته قدرنا انها من الغابرین ای علمنا بذلک
وکتبنا فی اللوح المحفوظ و باین معنی صحیح است در جمیع حوادث و چهارم
این معنی اعلم واجب تعالی بجمیع موجودات کلیه وجزئیه چنانکه مذهب
حکماست در قضا وقدر چه قضا نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی
وقدر عبارتست از علم تفصیلی وجزئی بنابر این اشکال از طرف علم
وارد اید هرگاه علم واجب تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف
ان واقع نتواند شد پس اگر از کافر کفر دانسته و از عاصی عصیان و
حال انکه علمش ازلیست خلاف کفر و عصیان موجود نتواند شد و الا
جهل لازم اید وچون ایمان وطاعت موجود نتواند شد مقدور نیز
نتواند بود مجبور بکفر وعصیان خواهند بود جواب انست که علم تابع
معلومست نه معلوم تابع علم چه علم صورتیست مطابق معلوم پس
معلوم هر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد پس چون کافر مثلا
در لایزال اختیار کفر میکرد خدا تعالی در ازل چنین دانست که اگر او در حد

فلت

ذات خود بنحوی بود که اختیار ایمان میکرد هرآینه مومنش میدانست
پس علم واجب تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مومن نبوده باشد
وهم چنین در همه اشیا **فصل چهارم** در بیان حکمت خدا تعالی
بدانکه اگر افعال خدا تعالی را غرض نبودی هرآینه عبث بودی و صدور
عبث ممتنع است از واجب الوجود چه واجب تعالی را چون فاعل مختار است
اگر غرض نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل از و ترجیح بلا مرجح
بودی و این محالست و ایضا صدور فعل عبث از عالم قبیح است عقلا
وصدور قبیح از و محال چنانکه گذشت پس افعال خدا تعالی معلل است
باغراض وچون محالست رجوع غرض بوی بسبب انکه غنی مطلق است پس
واجبست رجوع اغراض بمخلوقات وچون غرضی که راجع بغیر شود در
حقیقت غرض نیست چه تبادر از غرض انست که راجع شود بفاعل پس
اغراض عبارتست از مصالح وحکم چه تبادر از مصلحت وحکمت انست که
راجع شود بغیر پس خدا تعالی حکیم باشد در افعال وحکیم انست که فعل بی
مصلحت و حکمت نکند و لغو و عبث از و صادر نشود اگر گویند مصلحت و
حکمت هر چند نفعی باشد راجع بغیر لیکن ایصال نفع بغیر نفعی باشد
برای وی و الا اولی نباشد نظر بوی از عدمش و الا نظر بوی هیچ رجحانی
نباشد و ترجیح بلا مرجح لازم اید و هرگاه اولی باشد ایصال نفع بغیر برای وی
پس وی باین ایصال نفع بغیر کاسب اولویتی باشد برای خود پس مستکمل
باشد بفعل خود وحال انکه استکمال وی محالست چه هر مستکملی ناقص
باشد در حد ذات خود و نقص بر او روا نیست چنانکه گذشت جواب گوییم

لا نسلم که ایصال نفع اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه
ترجح لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال النفع بغیر ذات
واجب تعالی است چه ذات او ذاتیست مقتضی ایصال النفع بغیر بلی اگر فعل او
نفع بغیر نداشت صدور فعل ازو ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی
فعل مطلقا نیست بلکه فعلیست که نفع بغیر داشته باشد پس اگر بالعرض
نافع غیر نباشد و نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی چنین فعلی که
نفعی در او نباشد نیست پس صدور چنین فعل ازو هر آینه بلا مرجح
خواهد بود و این محالست اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صدورش بلا
مرجح نخواهد بود چه مرجحش ذات واجبست که مقتضی نفع بغیر است
پس فی الحقیقه غرض و غایت در فعل واجب ذات واجبست چه غایت
آنست که داعی فاعل باشد بر فعل و چیزی که داعی واجبست بر فعل
ذات اوست که مقتضی ایصال نفع بغیر است پس ذات او غایت فعل او
باشد و فاعل و غایت در افعال الهی متحد باشند و لهذا گفتیم که حکم و
مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که
افعال الهی مشتمل است بر او بطریق مجاز است و بر سبیل تشبیه فعل او
بفعل ما یعنی فعل او مشتمل است بر چیزی که اگر آنچیز در فعل ما میبود
غرض میبود چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالیست برای ما پس در
حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی برای ما پس
در حقیقت غرض نیست بلکه تشبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او بتشبیه
و مجاز باشد این بود دفع این شبهه و اشاعره متمسک بشبهه مذکوره

شده نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از هیچ کس بما نرسیده که دفع این
شبهه کرده باشد بلکه قوم در جواب ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال
نفع بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد مرجح فعل تواند شد و این مکابره
محض است چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر بفاعل مساوی
باشند تا ایصال نظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و اولویت
هرگاه نظر بفاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد مرجح احد المتساویین بالنظر
الی الفاعل تواند شد و حکما تمسک بآن شبهه نفی قصد از واجب تعالی
کرده اند بعضی گفته اند در جواب که فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضا
چه قصد لا محاله متعلق بچیزی شود که اولی باشد نظر بفاعل و هیچ
فعلی نتواند بود که اولی باشد نظر بواجب الوجود و الا استکمال واجب
لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از قصد قصد
بالذاتست نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان خواست و اشد لال
ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد پس
مراد ایشان نیز اینست که مقصود بالذات و غایت در فعل الهی ذات او
نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر و ما نند ایصال نفع بغیر اما رضا که
بالذات لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق باحد
المتساویین باشد و مرضی لازم نیست که نظر براضی راجح باشد بلکه
رجحان مرضی در نفس الامر بجهت صدور کافیست ترجیح نظر بصدور
لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح کافیست
و بالجمله فاعلیت بالرضا آنست که ذات مقتضی فعل مشتمل بر حکمت

ومصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع است که ذات مقتضی
فعلی باشد که آن فعل از ین حیثیت که مقتضای آن ذاتست مشتمل بر
حکمت ومصلحت نباشد اگرچه از آن حیثیت که آن ذات مقتضای
ذاتیست که مقتضی فعل محکم است مشتمل بر مصلحت وحکمت تواند بود
مانند افعال الطبایع چه افعال الطبایع از ینجهت که مقتضای طبایع است
مشتمل بر حکم ومصالح نتواند بود چه طبایع را شعوری بحکم ومصالح
نیست امّا از ینجهت که طبایع مقتضای ذات واجب الوجود است که
مقتضی افعال محکمه است لامحاله مشتملست بر حکم ومصالح **فصل پنجم**
در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت داشتن
است ودر عرف شرع عبارتست از دعوت الهی است مر عباد را بامور شاقه
دعوتی مشتمل بر وعد ووعید ومراد از وعد وعده دادنست
بثواب در آخرت ووعید عبارتست از بیم دادنست از عقاب در آخرت
ومراد از ثواب نفع رسانیدنست از روی تعظیم ومراد از عقاب ضرر
رسانیدنست از روی اهانت چون این معانی را دانستی بدانکه خلاف
کرده اند قائلین بحسن وقبح عقلیتین در آنکه حسن تکلیف عقلیست
بمعنی اخص یا نه ومراد از عقلی بمعنی اخص آنست که عقل مستقل باشد
در ادراک جهات حسن وقبح بدون استعانت بکشف شرع وعقلی
بمعنی مذکور سابقاً اعم بود از آنکه محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس
هرچه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد وهرچه محتاج
بکشف شرع باشد بمعنی مقابل عقلی بمعنی اخص پس آنانکه متفقند در

عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلفند در اینکه عقلی بمعنی اخص
نیز هست یا نه وتکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی باشد حکم عقل
بوجوب واجبات عقلیه وحرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل
دعوتیست الهی که حامل آن عقل است چنانکه شرع دعوتیست
الهی که حامل نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند عقل شرعیست
از خارج دوم تکلیف شرعی باشد حکم شرع بواجبات شرعیه و
محرمات شرعیه وشك نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه
نزاع در تکلیف شرعی است یعنی عقل میتواند حسن تکلیفات شرعیه
را یابد وحق آنست که عقل میتواند حسن تکلیفات را امّا بنظر بضرورت
ودلیل بر حسن تکلیف آنست که نفس ناطقه مجرد است وصاحب قویهای
مختلفه متضاده که اعلم آنها عقلست وشهوت که یکی مستعد
کمال بتحصیل معرفت الهی واستحقاق قرب وجوار رب العالمین است
ودیگری مهیا بمحافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها حفظ
وجود شخصی ونوعی انسانست وسایر قوی بعضی جنود واعوان
عقلند وبعضی جنود واعوان شهوت وبضرورت از تدبیر نتواند بود که
طایفه دوم از قوی بر گردد باعانت قوت عقل بدون آنکه ضرری
در غرض این طایفه متصور شود واقل مراتب اعانت مذکوره آنست
که معارضه با قوت عقلی نکند ودور از غرض اصلی وی باز ندارد و
باهمال تدبیر مذکور طایفه اول بر می گردد باعانت وخدمت طایفه
دوم بحیثیتی که بالکلیه از غرض اصلی خود باز مانند واز استحقاق

جوار رب العالمین محروم کردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان
تحصیل استحقاق مذکور است که غایت قوت عقلیه اوست و غایت
و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلقی است نیست مکر
اینکه او زاد ره مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور
و تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل طرفین افراط و تفریط
که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلیه است و دیکری مؤدی بفوت
غرض مطلوب از خود که آن نیز بفوت غرض قوت عقلیه و ضبط
مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بوجه تمام و کمال مقدور هیچ عقلی
نیست بلکه موقوفست بتعریفات الهی که بصدور اوامر و نواهی متحقق
تواند شد که عبارتست از تکلیف شرعی پس صدور تکلیف
از واجب الوجود حسن باشد عقلا بنا بر اشتمال بر غایت عظیمه
که بدون آن حاصل نتواند شد این بود بیان حسن تکلیف و بیان
وجوب نیز در باب نبوت بیاید ان شاء الله العزیز و چون حسن تکلیف
دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که بعضی راجعست
بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف به و بعضی بمکلف اما انچه راجعست
بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلف
مهیای فعل تواند شد و انچه راجع بنفس فعلست امکان فعل چه
تکلیف بمحال قبیحست عقلا و انچه راجع است بمکلف علم اوست
بحسن و قبح افعال تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر
جزای هر فعل تا در ثواب نقص و در عقاب ازدیاد واقع نشود و

انچه

انچه راجع است بمکلف قدرت اوست بر فعل و علم یا امکان تحصیل
علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا عاجز از علم بکیفیت فعل
قبیح است عقلا **فصل ششم** در وجوب لطف بر خدای تعالی بدانکه
قائلین بحسن عقلی قایلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارتست از امری
که تکلیف بسبب آن امر نزدیک شود بارتکاب طاعت و دور شود از
ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بحد الجاء و اضطرار بفعل طاعت
و اجتناب از معصیت نکند تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب
اختیاری بودن فعل است پس اگر مکلف ملجا شود بکردن فعل هر آینه
اختیار مسلوب کردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر خدای تعالی آنست
که واجب تعالی تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعت و ترک معصیت و
غرض از تکلیف نیست مکر امتثال اوامر که طاعت عبارت از وست و
انتهای از نواهی که مراد از وی ترک معصیت است و الا تکلیف بیفایده و قبیح
بودی چه فعل بیفایده قبیح است عقلا چنانچه کذشت پس هرکاه مکلف
داند و قادر باشد بر امری که بسبب او مکلف نزدیک کردد بامتثال و
بر او آسان شود و بسبب آسان شدن البته امتثال کند و اکر آن امر نباشد
دور شود از امتثال و بر او دشوار کردد بسبب دشواری البته امتثال
نکند پس هر آینه واجب باشد بر مکلف امر مذکور که لطف عبارت از آن
است تا حاصل شود غرض او از تکلیف و اکر نکند امر مذکور را هر آینه ناقض
غرض بوده باشد و نقض غرض از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف
واجب است عقلا پس اول بطریق شکل اول کوئیم ترک لطف نقض غرض

است و نقص غرض قبیح است نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است و
بعد از آن بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک لطف قبیح باشد
فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیحست نتیجه دهد که پس فعل
لطف واجب باشد وهو المطلوب وچون لطف را دانستی بدانکه اگر لطف
از جملهٔ افعالیست که موجد آن خدا تعالی است واجبست بر خدا تعالی
ایجاد آن و اگر از جملهٔ افعالیست که ممکن است وجود آن از مکلف واجبست
بر خدا تعالی اعلام مکلف بآن فعل و واجبست کردانیدن آن فعل بر
مکلف و الا اگر واجب نکرداند آن فعل را ظاهر است جایز خواهد بود که مکلف
ترک آن کند و منجر شود بترک مکلف به و نقض غرض لازم آید و اگر از جملهٔ
افعالیست که از غیر خدا تعالی و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط
حسن تکلیف بعقلی که فعل مذکور لطف باشد و آن فعل علم بوجود صدور
لطف فاعل وی و الا تکلیف بعقلی که لطف در او معلوم الوجود نباشد
نقض غرض خواهد بود **فصل هفتم** در بیان وجوب اصلح بر خدا تعالی
بدانکه چون ثابت شد که فعل خدا تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است
و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمهٔ موجودات که نظام کل عبارت
از آنست و یکی نظر بموجود بخصوص و اول مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه
چیزی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزو و یا بر عکس
واجبست تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزو عقلا البته پس خلاف
است در اینکه آیا هر کدام از مصلحت واجبست که بر وجه اتم وجوه ممکنه
باشد یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اولند و جمهور منکرین

برمذهب

بر مذهب ثانی و حق مذهب اولست چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح
عبارت از آنست مانع نداشته باشد و حال آنکه داعی بر وجود آن
البته متحقق است چه اصل مصلحت داعی است بوجود پس ظاهر است به
امساک اصلح و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوح است و
ممتنع از این جهت که ترجیح مرجوحست قبیح نیز هست عقلا از جهت
که ترک اصلحست و اخذ غیر اصلح و آن نیز مذموم است عقلا بالضرورة
پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود
اصلح واجب لیکن ترک اصلح قبیحست نتیجه دهد که پس وجود اصلح واجبست
پس معلوم شد که وجود اصلح تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم آید که
محل نزاع نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاع است پس لازم
نیاید که محل اعتراض که وجوب بسبب وجوب داعی و عدم مانع و وجوب
بمعنی لزوم وجود معلولست مر علهٔ تامه را و این وجوب عنه است نه
بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است و اینست محل نزاع
و چون گفتیم که مقدم است احدی المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت
اتم که اصلح عبارت از آنست مصلحت کل باشد مقتضی آنست در وجوب
خواه منافی مصلحت جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد
منافی مصلحت اتم کل نباشد نیز واجبست اگر منافی مصلحت اتم کل باشد
واجب نیست پس مندفع شد بسیاری از شبهه منکرین مانند اینکه
گویند اصلح بحال کافر مبتلی بودن تمام عمر بامراض و آفاتست که در اصل
مخلوق نگردد یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب العقل باشد نه اینکه بماند

تا موجب خلود در نار گردد و هم چنین و اصلح بحال عباد آنست که در
همه وقت انبیا و اولیا موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت عباد
در جمیع امور کنند و ابلیس و ذریه وی و وجه اندفاع آن دانسته شد
چه حدوث حوادث مستند اند بجمیع اموری که مستند اند بواجب
تعالی و اینمعنی اعنی ترتیب اسباب حدوث حوادث و توسیط وسایط
در وجود مسببات بنا بر مصلحت است راجع بنظام کل که نقض آن مصلحت
برای مصلحت جزو بتقدیر تسلیم نتوان کرد و حال آنکه اصلحیت مذکوره
در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای وی است تا معرض
استحقاق خلود در جنت در آید و وجوب خلود در نار لازم نیاید مگر
از اختیار خود هم چنین اصلح بحال عباد مکلفین آنست که در بعضی
اوقات انبیا نباشند و اوصیا نیز مختفی باشند تا سبب مجاهده مردم
گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین و علمای راسخین
و وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که هر اصلحی که متحقق
شود واجب باشد پس مندفع شد این شبهه نیز که گویند مقدورات
الهی غیر متناهی است و هر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن
است الی غیر النهایه فیلزم ان لا یمکن تادیه الله ما هو الواجب علیه
و وجه اندفاع آنست که ممکن عدم تناهی مقدورات الهی بحسب
امکان ذاتی است نه بحسب امکان وقوعی و این مجمع علیه است و وجوب
رعایت مصالح را نفی مفاسد است که غیر متناهی است بحسب
امکان ذاتی را متناهی بحسب امکان وقوعی ساخته پس هر اصلحی

لا نسلم که اصلح از او ممکن الوقوع باشد بلکه دیگر شبهه اینست که گویند
اگر اصلح واجب لازم آید که هر چه خدا تعالی کند اصلح باشد پس لازم
آید که خدا تعالی تفضل بر کسی نتواند کرد چه هر چه کند ادای واجب
باشد مانند رد ودیعت و حفظ امانت پس لازم آید که خدا تعالی
مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات و انجاح حاجات
نتواند کرد و بطلان فائده دعا و سؤال لازم آید چه هر چه اصلح است
کرده باشد البته واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبهه این
باب و جوابش آنست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل
ایجاد است که تفضل محض است چه بر او واجب نیست که کند بلکه
واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبیح عقلا آنست که کسی
کاری که کند خوب تواند کرد و بد کند نه آنکه کاری را نکند اگر لازم
گشت که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت اصلح در او
نیز معتبر پس واجب باشد جواب گوئیم که سخن در آنست که ابتدای وجود
اصلح وجوبش غیر مسلم است بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتدای
وجود است و سرش آنست که پیش از اراده ایجاد امری که مستدعی
اصلحیت باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستدعی
اصلحیت بعد از اراده ایجاد و تصور نظام تحقق پذیرد و بالجمله اراده
ابتدای ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حال
آنکه وجوب فعل منافی استحقاق شکر بودن مسلم نیست چه شکر
نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستی که وجوب منه منافی اختیار

چه جای وجوب علیه که متصور نیست مگر بنا بر اختیار و اما بطلان
فایدهٔ دعا و سؤال گاهی لازم آید که دعا و سؤال از اسباب مقتضیه
مصلحت نباشد لیکن از اسباب مصلحت است چه گاه باشد که وجوب مصلحت
مسئول عنه برای سایل مصالح نباشد پس عطا نا صالح واجب نشود
و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و عطا نا صالح واجب گردد **باب ششم**
در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردن است بوجوب بعثت انبیا
و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا به من عند الله تعالی بتخصیص پیغمبر ما
محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و علیهم السلام و نبی عبارت است از
انسان مبعوث از جانب خدا تعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی الهی
به بندگان اعم از آنکه صاحب شریعت علیحده باشد یا نه و اعم از آن
که کتاب سماوی باو نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارت از طریقه نبی است
که مشتمل باشد بر کیفیت عمل باوامر و نواهی الهی و کتاب عبارت است از کلام
الهی که جبرئیل آورنده آن باشد یعنی اعم از آنکه بر لوحی یا بر مانند لوحی
نوشته باشد و آورده و یا آن کلام را جبرئیل بر نبی خوانده باشد و نبی
یاد گرفته و جبرئیل عبارت است از ملکی که آورنده پیغام الهی باشد به نبی
تا نبی به بندگان برساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق میشود و گاهی
تخصیص میدهند به پیغمبری که با او کتاب باشد یعنی علیحده باشد و
لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی فاعل مشتق است از نبأ بمعنی خبر
بنا بر آنکه آورنده خبر است از جانب خدا تعالی یا از نبوة بمعنی رفعت بنا
بر این که رفیع الشان است و در این وقت فعیل بمعنی مفعول است یعنی

مصلحت

رفیع کردانیده است خدا تعالی او را و در این باب چند فصل است
فصل اول در بیان حسن بعثت انبیا و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت
انبیا مشتمل است بر فواید بسیار **اول** تقویت عقل در احکامی که
مستقل است بادراک آن و دلالت عقل باحکامی که مستقل نیست
بادراک آن **دویم** تنبیه کردن و آگاه کردانیدن عقل بجهت تحصیل
معرفت الهی که سرمایهٔ حیات و بقای جاودانی و سعادت دو جهانی
اوست چه معرفت اگر چه عقلیست لیکن عقول مردم بنا بر آنکه در لذات
جسمانی و شهوات حتی حیوانی که میل در رغبت آن بالطبع غالبست
بر انسان فرو رفته اند بیداری که در خوابند هم چنانکه حواس در وقت
خواب ادراک محسوسات نتوانند کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک
معقولات نتواند کرد پس دعوت انبیا مر ایشان را از خواب غفلت بیدار
میکردانند تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف توانند شد
سیم دلالت بچیزی که نافعست از افعال و اخلاق در نفس مردم را به
چیزی که نافع است از اغذیه و ادویه مر بدن را و دلالت بچیزی از افعال
و اخلاق که ضرر رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز
مستفاد از انبیاست چنانکه جمیع منافع و مضار نفسانی مستفاد
از ایشانست بسبب آنکه طریق دیگر نیست مر عقل را بمعرفت مضرت
و منفعت غذا و دوا مگر بتجربه و تجربه موقوفست بمرور زمان و
مدتی که ممکن است در آن مدت فساد و هلاک جمیع مردم پس لابد است
از وجود کسی که از جانب خدا تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیا

ولهذا اول فردی از افراد انسان که خدا تعالی خلق کرد پیغمبری بود
چهارم حفظ نوع انسان و بیان آن است که انسان مدنی بالطبع است
یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بهم و معاونت یکدیگر در امور معاش
و جهات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات دفع و سلاح جنگ
بجهت دفع دشمن و مانند آن از امور صناعیه که موقوف بصناعت
انسان و محتاج است بهمه آنها و هر فردی از افراد انسان مقدور هیچ
فردی از افراد انسان بتنهائی نیست بالضروره بلکه موقوفست باجتماع
جماعتی از مردم که در مکانی که در آن مکان بهم نزدیک توانند بود تا
هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها آسان شود تحصیل
اسباب معاش و مدینه عبارت از مکان مذکور است و انسان مدنیست
یعنی محتاج ببودن در مدینه تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چون
نوع انسان محتاجست باجتماع و معامله با یکدیگر و ظاهر است که
اجتماع و معامله مظنه وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است که موجب
اختلال امر اجتماع و فساد فائده تمدنست پس لابد است از وجود عدل
که بسبب آن هر کس بحق خود کفایت کند و عدل عبارتست از تسویه حقوق
یعنی اعطاء حق هر کسی بقدری که مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان
و ظاهر است که جزئیات حقوق غیر محصور است و ضبط همه آنها بر وجه
جزئی غیر مقدور پس لابد است در تحقق عدل از وضع قوانین و
قواعد کلیه که از آن قانونها و قاعدهای کلیه استنباط جزئیات
عدل در حقوق جزئیه توان کرد و آن قوانین موقوفست بواضعی و

قرار

قرار دهنده و آن واضع لامحاله باید شخصی باشد که همه کس اطاعت او
و عمل بقرار داده او کنند و هیچکس را یارای تخلف نباشد پس لابد است
که آنکس صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه
مردم طوعا او کرها انقیاد وی کنند و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ
و جاری شود و ظاهر است که این منزلتیست بغایت عظیم که هر کس از
هوای آن در سر افتد و هیچکس بذل آن بدیگری تواند کرد پس لابد است
که صاحب آن منزلت مخصوص و مؤید باشد بآیات و معجزات از جانب خدا
تعالی تا دیگری را با وی در آن منزلت منازعت و مخاصمت و دعوی
همسری و هم چشمی نرسد و مراد از نبی نیست مگر چنان شخصی و از نبوت
نیست مگر چنان منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسانی بتحقق
نبوتی و وجود پیغمبری پنجم اشتمال بر لطفیست چه هیچ شرعی نیست
که اخبار بثواب و عقاب بر واجبات و منهیات نباشد و خبر دادن
بثواب و عقاب مقربست هر مکلف بتکالیف عقلیه از فعل واجبات
عقلیه و ترک منهیات عقلیه و ایضا هیچ شرعی نیست مگر که مشتمل
بر تکالیف شرعیه و تعهد تکالیف شرعیه مقربست مکلف به تعهد تکالیف
عقلیه نیز لامحاله پس نبوت از دو جهت مشتمل باشد بر لطف و این خود
خمسه دلیلست بر حسن بعثت بنابر اشتمال بر فوایدی که حاصل نشوند
بدون بعثت و فائده خامسه اعنی اشتمال بر لطف دلیلست بر وجوب
بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون احد
وجهی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت

شد و چون تکلیف شرعی نیز بنا بر آنکه لطف است در تکالیف عقلیه **فصل دوم**
در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست که ممتنع باشد
با آن صدور داعیه گناه و بسبب امتناع صدور داعیه گناه ممتنع باشد
صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان وی و عدالت آنست که عدالت
ملکه ایست کسبی که مانع باشد از صدور گناه نه از داعیه گناه و منع از
گناه نیز اغلبی باشد نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد
و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد اگرچه قدرت بر گناه حاصل
باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست چنانکه وجوب
بسبب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفیست که مخصوص ساخته
است خدا تعالی بجماعتی که حصول غرض الهی از وجود آنجماعت موقوف
بوجود آن لطف مانند انبیا چه غرض الهی از بعثت انبیا تبلیغ است
و فایده تبلیغ حاصل نشود مگر حصول علم یقینی بصدق انبیا و حصول
علم یقینی موقوفست بر امتناع صدور کذب موقوفست بعصمت پس
عصمت انبیا واجب باشد بسه وجه یکی آنکه عصمت لطفست مر
انبیا را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص بایشان چه لطف آنست که
مقرب مکلف باشد باداء تکلیف و عصمت نیز مقرب انبیاست باداء
تکلیف مخصوص که تبلیغ است دویم آنکه عصمت انبیا لطفست مر
مکلفین را در تصدیق انبیا که تکلیفی است مر مکلفین را چه با وجود
عصمت انبیا مکلفین نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این هر
دو وجه بطریق شکل اول گوییم عصمت انبیا لطفست و هر لطف واجب

نتیجه

نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب است سیم آنکه حصول غرض الهی از
بعثت انبیا موقوفست بعصمت انبیا پس اگر عصمت نباشد غرض الهی
حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر عصمت انبیا واجب
نباشد نقض غرض الهی لازم آید لیکن نقض غرض الهی ممتنع است نتیجه
دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد پس
هر شخصی که نبوتش ثابت شود جزم حاصل شود که معصومست پس
طریق علم بتحقق عصمت در نبی نبوت اوست بدانکه خلافست در آنکه
عصمت انبیا از چه چیز واجبست از کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب
در تبلیغ یا غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و صغیره خسیسه
یا غیر خسیسه و هر کدام عمدا یا سهوا نیز و بعد از بعث یا قبل از بعث و حق
وجوب عصمت انبیاست مطلقا از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره عمدا
و سهوا بعد از بعث و قبل از بعث اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافات
با تبلیغ و اما از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقا بسبب وجوب
اتباع چه جواز صدور ذنب مطلقا منافی وجوب اتباع است اما بعد
البعثة فظاهر و اما قبل البعثة فلحصول النفرة المانعة عن الاتباع و لو
بعد البعثة پس در تقریر مطلبین بطریق استثنائی متصل گوییم اگر صدور
کذب در تبلیغ از نبی جایز بودی غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ
باطل نتواند شد نتیجه دهد که پس صدور کذب در تبلیغ جایز نتواند
بود و گوییم اگر صدور ذنب مطلقا جایز نیست و بطریق استثنائی منفصل
گوییم اما ان یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ و اما ان یکون غرض التبلیغ

حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول بنتیجه فلا یکون النبی جایز الکذب فی
التبلیغ وکوئیم اما ان یکون النبی واجب الاتباع واما ان یکون جایز الذنب
مطلقا لکنه واجب الاتباع بنتیجه فلا یکون جایز الذنب مطلقا بدانکه هم
چنانکه واجبست عصمت انبیا از ذنوب واجبست تنزه انبیا از جمیع
عیوب جسمانیه واخلاق ذمیمه نفسانیه وامراض مزمنه وخساست
ذات ودنائت وکفر اباء وامهات ورذالت قبیله وبالجمله جمیع اموری که
موجب تنفر طباع باشد تا مانع از کرویدن مردم باو نشود وهمچنین واجبست
اتصاف او بصفات کمال واخلاق حسنه وشمایل جمیله وکرامت اباء و
شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم باو وانقیاد واطاعت او شود ودلیل
برانکه اکر متنزه از عیوب ورذایل مذکوره ومتصف بصفات وفضایل موصوفه
باشد هرآینه امت بانقیاد وی که مکلفند بان نزدیک واز مخالفت دور
خواهند بود پس بودن نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد ولطف واجبست
برخدا تعالی **فصل ششم** در طریق معرفت صدق نبی در دعوی نبوت بدانکه
طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصرست در ظهور معجزه ومعجزه
امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد ولابدست که بیان کنیم
معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که مانند باشد بخرق
عادت وخرق عادت نباشد مانند سحر وشعبده وطلسمات ونیرنجات
وامثال انها پس کوئیم هرچه حادث شود از حوادث خواه وجود وخواه
عدم لامحاله او را سببی باشد از اسباب چه خدا تعالی مصلحت در این
دیده که خلق اشیاء باسباب کند وانمعنی اعنی خلق کردن اشیاء را

باسباب

باسباب عادة الله کویند واسبابی که خدا تعالی بجهت حدوث
حوادث در این عالم مقدر کرده برسه کونه است اسباب ارضیه تنها
واسباب سماویه تنها ومرکب از اسباب ارضیه وسماویه اسباب ارضیه
منحصرست در طبایع وکیفیات اجسام بسیطه ومرکبه از عنصریات
واسباب سماویه که عادت شده تاثیرش در این عالم منحصرست در
حرکات واوضاع کواکب وافلاک واسباب مرکبه مرکب باشد از این
هر دو قسم مثل اینکه کویند دوای فلانی مثلا اکر در فلان ساعت
تناول کنند فلان اثر کند والا نکند پس هرچه حادث شود در این
عالم بسببی از اقسام ثلاثه هرآینه واقع بمجری عادت باشد واکر
حادث شود بدون وساطت سببی از اسباب مذکوره هرآینه
بیرون از مجری عادت باشد وعادت بان منخرق شود وخرق عادت
عبارت از این باشد مثلا شق قمر معلومست بالضروره که یکی از
اقسام اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد وهمچنین
مجیء شجره سببی از اسباب عادیه نتواند بود چه اسباب عادیه
حرکت منحصرست در اراده وطبیعت وقسر وشجره بالضروره عادم
اراده است وحرکت طبیعیه یا بجهت فوق است ویا بجهت تحت و
حرکت قسریه یا جذبست یا دفع ومجیء شجره حرکتست وهیچ قسم
از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد وکاه باشد که امری
حادث شود بسببی از اسباب عادیه لیکن ان سبب خفی باشد ونادان
کمان کند که بلا سبب حادث شده ومشتبه شود بخرق عادت ونیرنجات

وطلسمات ازین باب بود وگاه باشد که در خیال درآید که چیزی حادث
شد و در خارج خیال نباشد و سحر و جادو ازین باب بود پس احداث
امری نه از راه سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد و اگر
مقترن باشد بدعوی نبوت یا امامت یا امری که اختصاص این
امر نباشد مگر از جانب خدا تعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه
باشد وگاه باشد که مقترن باشد بدعوی لیکن عکس دعوی ظاهر
شود و آنرا معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل شده از مسیلمه کذاب که
شنید بینا شدن اعوری را بدعای حضرت رسالت پناه دعا
کرد بجهت اعوری فذهب عینه الصحیحة و دید فرعون راه باز شده
دو دریا بجهت موسی و گفت من نیز مرود برابر طریق کنم فغشیهم من
الموج فاغرقوا جمیعا و دید نمرود خلیل سلامت ابرهیم را در آتش و گفت
نیز بدو سلام کنم فجاءت نار فاحرقت لحیته و خرق عادتی را که
دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل بعثته ارهاص گویند مانند انکسار
ایوان کسری و انطفاء آتشکده فارس و انغار بحیره ساوه در شب
مولود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و تظلیل غمامه و تسلیم احجار قبل
از بعثت و اینها لامحاله از معجزات آن سرور است و ارهاص بمعنی
انتظار بردن است گویا انتظار بعثت میبرد پس ارهاص نیز در حکم
مقارنت دعوی است و اگر خرق عادت مقترن بدعوی نبود آنرا کرامت
گویند چنانکه گاهی از اولیاء الله صدور مییابد چنانکه از مریم علیها السلام
کما دل علیه قوله تعالی کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها

رزقا

رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله و چنانکه از آصف
بن برخیا کما دل علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک
و چون کرامات اولیا مقترن بدعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود و چون
صدورش نه از راه اسباب عادیه است یا فرض کرده از حد خرق عادت
بدر نرود اما امثال سحر و شعبده چون از راه اسباب عادیه مخفیه است
اگر مقترن بدعوی هم باشد از معجزه ممتاز بود و علامت سحر و نظایر
وی آنست که عالمان آن فن معارضه او توانند کرد بخلاف معجزه که
هرچند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه وی نتوانند
کرد چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است و سرش آنست که امر
از راه اسباب عادیه است هرچند مخفی باشد بتعلیم میتوان گرفت
و از عهده معارضه آن بیرون آمد اما هرچه نه از راه اسباب عادیه بود
از طریق علم و تعلم راه او نتوان دانست تا معارضه او توان کرد چه
علم راهی ندارد بغیر از راه اسباب و چون اسباب نبود راه علم مسدود
بود و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه بر صدق صاحب
معجزه بنا بر آنست که چون صدورش بمحض اراده خاص الهی است بی
وساطت اسباب عادیه پس هرگاه مقارن دعوی شخص شود که مر
اختصاص را از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی از
ملوک ادعا کند بجماعتی در حضور ملک رسالت ملک را بجانب
ایشان و ایشان طلب حجتی از او کنند مصدق این دعوی او گوید
حجت من مر اینست که ملک بخلاف عادت خود سه مرتبه برخیزد

وبنشنید و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند
هر اینه شک نماند آن جماعت را و علم ضروری حاصل شود بتصدیق
ملک مر آن رسول را و این حال بعینها حال مقارنت معجزه است مر دعوی
نبوت را و اما بیان آنکه ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه
نیست آنست که دعوی نبوت ادعای خصوصیتی است مرهبی نه
کسبی و عقل را هیچ گونه اطلاعی باسباب آن خصوصیت نیست تا
استدلال عقلی بر او توان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال
آنی که راه اثر بموثر باشد و اثری که دلالت بخصوص موثر کند باید
که مخصوص باشد بآن موثر خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع
آثار او مماثل باشد با آثار سایر افراد بشر و تمیز بهدا اجتماع کمالات نیز
چون اعم است از نبوت دلالت بخصوص نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت
بخصوص نبوت تواند کرد اثریست که مخصوص نبی باشد من حیث
النبوة و آن نتواند بود مگر معجزه مقترنه بدعوی نبوت پس راه اثبات
نبوت منحصر باشد در ظهور معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت
پیغمبر ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلی الله
علیه و آله و سلم و چون دانستی که اثبات نبوت شخصی از اشخاص
راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهر از معجزات آن سرور انبیا
برای ما محرومان سعادت ادراک زمان نبوت منحصر است در دو
معجزه یکی ظاهر بالعین و دیگری ظاهر بالمعنی اما معجزه ظاهره بالعین
قرآن مجید است و ظهور ثبوت و ثبوت آن بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است

بوقوع امری از امور که آن جماعت از کثرت بحدی باشند که عقل
تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان بمشاهده
حتی منتهی شود باینمعنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده
باشند از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان
نیز از جماعت دیگر کذلک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر
کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر شرط است که کثرت
مخبرین در مراتب طرف و وسط بالغ بحدی باشد که عقل تجویز کذب
در هیچ مرتبه نکند و لا محاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم ما
ببلدان بعیده مانند مصر و شام و چین و خطای و ملوک ماضیه
مانند کیخسرو و افراسیاب و بکتب مؤلفه مانند شفا و کشاف حاصل
نیست مگر از تواتر حال آنکه علم ما باین امور قطعی است بحدی که قابل
تشکیک نیست و همچنین متواتر است بحدی که از احدی شک در او
منقول نیست که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی نبوت
کرد و دعوی خود را مقترن بآیات قرآن مجید ساخته و تحدی بآن
کرده یعنی در معرض معارضه آن در آورده و جمیع بلغای کامل در بلاغت
و فصحای بالغ در فصاحت را از عربان کامل در عربیت که در بسیاری
بکثرت رمال و مشهور بنهایت عصبیت و جدال بودند و معلوم است
کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان جاهلیت بمرتبه که
کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلام است با
آنکه در همه فنون کمالات و فضایل سرآمد و زاید بر کاملان جمیع افراد

سابقه شدند و کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت
مهارت در فنون علوم عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که
کمال سلیقه و کسب که با هم جمع شود بمراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد
بود و بلغای عرب جاهلیت منفرد بکمال سلیقه در عربیت بودند و
فنون علوم عربیت در آن زمان نبود و با وجود این بلغای زمان اسلام
در این مدت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری از اعشار بلاغت بلغای
جاهلیت نرسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی از متتبعان کلام عرب
از خطب و رسایل و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه که از احدی نکیری
و خلافی در این معنی نقل نشده و آن بلغای جاهلیت را با این همه قدرت
در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود و حمیت عظیم در جاهلیت
خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله در مقامات
مختلفه در معرض معارضه با اقصر سوره و بعضی از سوره از سور
قرآن در آورده هیچکدام در برابر ایشان بکلامی که بکلام ادنی عرب بلکه
عجم شباهتی داشته باشد نیز نتوانستند نمود و ظاهر است که اگر ایشان
میکردند هر اینه بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار عالم شایع
میبود چه توافر دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه با خبار
احاد و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی اینکه کلمات
واهیه مسیلمه کذاب که دعوای نبوت مینمود و آن مزخرفات را وحی
منزل خود میدانست مثل الفیل ما الفیل و ما ادریک ما الفیل له ذنب
و بیل و خرطوم طویل نقل شده و از متحدین قرآن در مقام تحدی چیزی

منقول

منقول شده و بعضی از اکابر بلغای آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت
حسد و عداوت خود و با التماس صنادید قوم خود شبهای نشسته
و فکر میکرده و تقدیر اموری چند مینموده که شاید بآن طعن قرآن
توان نمود بلکه تقدیر کلمات مینموده که شاید در مقام تحدی ایشان
بآن توان ذکر کرد و چون صباح قوم او با تمام در خانه او مجتمع میشدند
از نهایت وهن و سستی اظهار آن نتوانست نمودن نقلست که ولید
روزی بآن سرور گذشت در حالتی که تلاوت سوره حم سجده مینمود
بقوم رسید گفت لقد سمعت من محمد آنفا کلاما ما هو من کلام الانس
والجن ان له لحلاوة وان علیه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله
لمغدق وانه لیعلو ولا یعلی یعنی بتحقیق که شنیدم از محمد در این زودی
کلامی که نیست از کلام انس و جن بدرستیکه مر آن کلام را حلاوتی عجب
است و حسن و قبول طرفه و بدرستیکه بالاترش نتیجه دهنده است
و پایینش نفع رساننده و بدرستی که او فایق و غالب شود و چیزی
بر او فایق و غالب نتواند شد پس قوم گفتند صبا الولید یعنی مایل به
جهل شد که تحسین کلام او نما باین غایت کرد و قطع نظر از عدم نقل
معارضه قرآن کرده ظاهر است که اگر معارضه میتوانستند کرد هر آینه
محتاج بمقاتله و محاربه نمیشدند و مقابله بسیوف را بر معارضه
بحروف اختیار نمیکردند و کشته نمیشدند و بهلاکت نمیرسیدند
و حال آنکه تواتر محاربات عظیمه و مقاتلات شدیده فیما بین آن قوم
و اصحاب محمد صلی الله علیه و آله و سلم که موجب هلاکت و افنای

کافه صنادید و اعیان آنقوم کردید با تواتر جنگ رستم و افراسیاب
گذشته و چنانکه علم قطعی باین حاصل است بآن نیز حاصل است و
چون معارضهٔ قران نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند علم
قطعی حاصل شد که قادر بر معارضه نبودند و چون تحدی بقران
واقع شد و معارضه واقع نشد با کمال قدرت متحدین در معارضه اگر
قران از جنس کلام بشر میبود ثابت شد معجزه بودن قران و اینکه قران نه
از جنس کلام بشر است و خلافست در میان علما که وجه اعجاز قران چیست
اکثر برانند که بلاغت وجه اعجاز قرانست لکونه فی الطبقة العلیا من البلاغة
والدرجة القصوی من الفصاحة علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم
وعلماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان و بعضی برانند که اسلوب غریب
و نظم عجیب که بغایت مخالفت با اسلوب و نظم کلام عرب در اشعار و
رسایل و خطب موجب اعجاز قران شده و بعضی بمجموع امرین قایل شدند
یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجازست و هر یک جدا یگانه سبب اعجاز
نتواند شد و جماعتی گویند چه اعجاز بصرفه است یعنی خدای تعالی صرف
کرده است همم متحدین از معارضه قران مع قدرتهم علیها والکل محتمل
والاظهر هو الاول و چون معجزه بودن قران ثابت شد بطریق شکل اول
گوییم محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله دعوی نبوت کرد و اظهار
معجزهٔ قران نمود کما ثبت بالتواتر و هر که دعوی نبوت کند و اظهار معجزه
نماید پیغمبر است کما بینا ان المعجزة دالة علی صدق صاحبها نتیجه دهد که
پس محمد بن عبدالله ص پیغمبر است و اما معجزهٔ ظاهره بالمعنی مجموع خوارق

عادات است

عاداتی است که در خارق عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند
شق قمر و تسبیح حصاة و حنین و فریاد جذع و مجیء شجره و نبوع الماء
من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل و مکالمات
الحیوان العجم والاسراء الی المسجد الاقصی والعروج الی فوق السماء
الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور که هر
یک باخبار آحاد منقول شده بعضی مستفیض و بعضی در اشتهار
و شیوع نزدیک بحد تواتر لیکن هیچیک بحد تواتر نرسیده و قطعی
نشده و اسراء و عروج اگر چه اصل هر یک مقطوع است و در قران وارد
لیکن بحسب کیفیت منقولست بخبر واحد اما قدر مشترک میان مجموع
منقولات باخبار آحاد که متضمنست هر یک مر او را مضمون این جمله
است که محمد بن عبدالله ص ادعی النبوة و اظهر المعجزة بی خصوص معجزه
مثل شق قمر و حنین جذع مثلا که اگر چه منقولست بخبر واحد اما اصل
اظهار معجزه با دعوت نبوت مع قطع النظر عن الخصوصیات که
مضمون جمله مذکور است منقولست بتواتر و از این جهت گفتیم که
این معجزات ظاهره بالمعنی یعنی متواتر بالمعنی و بالجمله علم ما بمضمون
این جمله مانند علم ماست بشجاعت رستم و عدالت کسری و جود
حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم و حکایات کسری و حاتم نیست
مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون جمله متواتر است و معلوم فکذلک
فیما نحن فیه پس چون دعوی نبوت و اظهار معجزه مطلقا معلوم شد
انتاج مطلوب بهیأت شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و

چون نبوت پیغمبر ما ص بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه وختم
نبوت وعموم نبوت او وفضل او بر سایر انبیا و سایر ما ثبت منه
بقول او وبقران منزل بر او ثابت شود وحاجت بدلیل دیگر نبود وشبهه
یهود در ابطال نسخ که متضمن ابطال نبوت پیغمبر ما باشد در غایت
وهن وضعفست وان چنانست که گفته اند اگر ملت منسوخ مشتمل
مفسده بود پس اعمال او قبیح باشد وحال انکه معمول بوده واگر مشتمل
مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس دفع او قبیح باشد و
هرگاه دفع ملت سابقه قبیح باشد ملت موسی ع ثابت بود وانتفا ق
مرفوع نتواند شد وملت محمد ص که ناسخ اوست ثابت نتواند شد
وجوابش انست که حسن وقبح احکام وافعال تابع مصالح ومفاسد
است ومصالح ومفاسد مختلفست بحسب اختلاف اوقات پس
تواند بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان
سابق ودر زمان لاحق مشتمل بر مفسده باشد پس واجب باشد دفع
ان وحال انکه نسخ واقع شده در ملل انبیاء ماضین نیز چه در
توریة امده که بر ادم وحوا کل ما یدب فی الارض حلال بود وبر
نوح بعضی از حیوانات حرام شده وهم چنین بر انبیاء متاخر از نوح
واجب شد ختان علی الفور بعد از ان که مباح بود تاخیرش بر نوح
وجمع بین الاختین حرام شده در ملت موسی وان چنانست که گفته
اند یهود خبر داده اند از موسی ع که گفته تمسکوا بالسبت ابدا پس
مادام که سبت باشد شریعت موسی ثابت باشد وجوابش انست

که این

که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه کسی اختلاق این خبر کرده ودر میان
یهود افکنده ودلیل بر این انکه اگر این خبر نزد یهود ثابت میبود هر اینه
محاجه بان با حضرت رسول ص میکردند واگر احتجاج بان میکردند
منقول میشد وحال انکه منقول نشده وبر تقدیری که در میان
یهود ثابت باشد ثبوتش از موسی ع معلوم نیست چه عدد تواتر از
قوم یهود تا بزمان حضرت موسی ع متصل نیست بنا بر انکه بخت نصر
استیصال ایشان کرده بحدی که عدد تواتر از ایشان باقی نگذاشت
وبر تقدیر ثبوت از موسی ع تاویلش ظاهر است چه مراد انست که ما دام
شریعتکم باقیة چه عرف حاکم است باینکه در چنین قولی تخصیص
مراد است مانند انکه کسی بصدیق خود گوید لا اترک زیارتک ابدا
وظاهر است که مراد ما دام الحیوة است یا ما کنا مجتمعین فی بلد وهم چنین
اگر کسی بطریق وعظ بکسی گوید صلّ فی المسجد ابدا ظاهر است که مراد
نیست مگر ما دمت حیا **فصل پنجم** در فضل انبیا بر ملائکه بدانکه
خلافست در اینکه انبیا افضلند از ملائکه یا ملائکه از انبیا و محقق
طوسی قدس سره اختیار مذهب اول کرده ومذهب علمای امامیه
وظاهر از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین انست
که ائمه معصومین نیز افضلند از ملائکه وجمهور اشاعره نیز قایلند
بر افضلیت ملائکه اند وحق مذهب اولست اما اگر ملائکه اجسام
لطیفه باشند ظاهر است واستبعاد مرتفع بنا بر تجرد نفوس ناطقه
واگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام وخواه غیر متعلق

باجسام کان ایضا کذلک بنا بر انکه نفوس ناطقهٔ انسانیه هرگاه
مهذب شوند وکامل گردند در قوتین نظری وعملی با وجود مضاد قوهٔ عقلیه
که داعی شهوه وغضب وشواغل حواس ظاهره وباطنه باشد و
با وجود احتیاج بقهر وغلبه بر این امور مضاده وتجرد بالذات
خود حاصل است پس لا محالة افضل باشند چه مراد از افضلیت
زیادتی استحقاق مدح وثوابست وظاهر است که در صورت قهر مضاد
وعمل بمرضات وتکمیل ذات در علم وعمل بکسب واجتهاد استحقاق مذکور
اضعاف خواهد بود نسبت بانکه مضاد اصلا نباشد وکمالات همه
فطری باشد وعبادت منحصر باشد در امتثال اوامری که داعی بر تخلف
اصلا متحقق نیست چنانکه شان ملائکه است واینکه بعضی از ملائکه
مجرده که متعلق باجسام نیز نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر
ثبوت از جهتی دیگر مثل قرب بمبدء من حیث الوجود ووساطت در علیه
اشرف باشند منافاة با انچه گفتیم ندارد چه فضل غیر شرفست وحال
انکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تطور وترقی در مراتب
وجود نیز هست تواند بود که بمرتبه وجود وکمال شرفی ایشان نیز برسد
وکمال شرفی را با کمال فضلی جمع کند بلکه از ایشان نیز در گذرد وقابل
فیض بی واسطه گردد چنانکه مذهب محققین در شان پیغمبر ما ص
اینست ومرتبه خاتمیت مقتضی انست وحدیث لی مع الله وقت لا یسعنی
فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل منطوق بانست وتقریر دلیل بر این مطلب
بطریق شکل اول انست که گوییم انبیا را با وجود مانع حاصل است

کمال

کمال ملائکه با عدم مانع وهر که را با وجود مانع حاصل باشد کمال
دیگری با عدم مانع افضلیت از ان دیگر پس انبیا افضل باشند از ملائکه
وهو المطلوب واز دلایل سمعیه قرانیه بر این مطلب امر ملائکه است
بسجود ادم وتعلیم ادم مر ملائکه را واصطفای خدا تعالی انبیا را از
جمله عالمیان که ملائکه نیز داخلند در ان چه لا محاله مسجود افضل
باشد از ساجد والا امر بسجود عقلا قبیح بودی وممتنع بودن صدور
ان از حکیم ومعلم بالضروره افضلست از متعلم وبر گزیده افضلست
از ما بقی ومخالفین را نیز دلایل عقلیه ونقلیه هست بر تفضیل
ملائکه بر انبیا واقوی دلایل عقلیه انست که عقول مجرده فیاض
علوم وکمالاتند بر نفوس ناطقه ومفیض بالضروره افضل است
از مستفیض وجوابش انست که مفیض کمالات فی الحقیقه خدای
تعالی است وعقول واسطه فیض اند ووجوب افضلیت واسطه
از مستفیض مسلم نیست واقوی دلایل نقلیه ایه علمه شدید القوی
است چه مراد از شدید القوی جبرئیل است پس هرگاه معلم پیغمبر ما
باشد افضل از او خواهد بود وجوابش انست که تعلیم در اینجا بر
حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است وافضلیت مبلغ
از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم ادم مر ملائکه را چه غرض
الهی از امر بتعلیم ادم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه
استحقاق ادم مر خلافت الهی را واین وقتی متحقق شود که تعلیم محمول
باشد بر حقیقت خود **باب چهارم** در امامت ومراد از امامت

اعتقاد کردنست بوجوب منصوص بودن امام بعد از پیغمبر از جانب
خدا و پیغمبر و وجوب معصوم بودن امام و انحصار امامت در ائمه
اثنی عشر و وجوب اعتقاد باینکه آخرین ائمه مهدی موعود است و حی
است و غایب است تا وقتی که مأذون شود بظهور و مقصود از این
باب در چند فصل مبین شود ان شاء الله العزیز **فصل اول** در بیان
معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدا تعالی بدانکه امامت ریاستی
است بر جمیع مکلفین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر
و این تعریف که کردیم مر امامت را مسلم است میان جمیع فرق از اهل
اسلام و کسی را خلافی در معنی امامت نیست بلکه خلاف در اینست
که نصب رئیس چنینی که امام عبارت از اوست بعد از انقراض زمان
نبوت واجب هست یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجبست و یا بر
امت و وجوبش عقلی یا سمعی طوایف خوارج بر آنند که نصب امام
واجب نیست اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بر او و محاربه
با او را واجب دانند و باین سبب موسومند بخوارج و جمهور اهل
سنت بر آنند که نصب امام واجب است بر امت عقلا و بعضی بر آنند
که واجب است عند الخوف و ظهور الفتن و اما مع الامن فلا یجب
و بعضی بر عکس این قایلند و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجب است
نصب امام بر خدا تعالی عقلا و تقریر دلیل بر مذهب امامیه آنست
که گوئیم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود نباشد و
امکان وجود پیغمبری نیز بسبب ختم نبوت نباشد و امت همان مکلف

باشند

باشند بتکلیفات شرعیه زیاده بر تکالیف عقلیه بتخصیص تکلیفاتی
که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند اقامت جمعه
و بستن سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش و عساکر برای جهاد
و دفع اعدای دین و امثال اینکه همه اهل اسلام متفقند بر وجوب
آن و لا محاله مظنه وقوع فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و محاسد
هست هر آینه وجود امام بمعنی مذکور لطفست مر مکلفین را و اکد و ابلغ
و انفع جمیع لطفها حتی از نبوت چه نبوت لطفست در تکالیف عقلیه
و در تکالیف عقلیه حکمی که موجب وقوع در مظنه فتنه و آشوب
باشد نیست پس هرگاه بعثت نبی واجب باشد بر خدا تعالی نصب
امام بطریق اولی و اکد و ابلغ واجب باشد بر خدا تعالی بلکه ختم نبوت
از خدا تعالی قبیح است و جایز نیست با بقای تکالیف مگر وقتی که
بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امری که بدل نبوت تواند شد نیست
مگر امامت بمعنی مذکور و اعتراضی که مخالفین کرده اند که لطف امامت
وقتی واجب است که لطفی دیگر در بدل او نباشد و حال آنکه میتواند
بود که همه مکلفین معصوم باشند و محتاج بامام نباشند و عصمت
همه مردم بدل امامت باشد در غایت رکاکت است چه ضروریست
که فرض مذکور ممتنع است عادة و عجب حالتیست که این قوم قایل
بوجود معصوم واحد را در هر زمانی توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر
میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم در زمان واحد مینمایند
فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا آنچه گفته اند که وجود امام وقتی

لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و میتواند بود که مفسده
باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدا تعالی واجب
نباشد و اینکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده
قادحست در وجوب نصب امام ظاهر البطلانست چه امور متعلقه
با امام بر دو نوع است دینی و دنیوی و مفسده نصب امام برای امور
دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم الوجود چه فساد در امور
دینیه معلومست شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعیه بر وجود امام
مترتب نیست و این ضروریست کسی را که عارف بمفاسد شرعیه
باشد و همه مکلفین بدانستن بمفاسد شرعیه پس نتواند بود که
معلوم نباشد و همچنین معلومست انتفاء مفسده نصب امام در
امور دنیویه چه امور دنیویه راجعست بمصالح و مفاسد عباد
در وجوه دنیوی و حفظ نظام نوع و اخلال آن و این مجموع معلومست
مر کافه عقلا را و در این مجموع امری نیست که عقل او را مفسده داند
نظر بنصب امام بلکه عقل جازمست در اینکه سد مفاسد امور معاش
نتواند شد مگر بوجود سلطان قاهر عادل چنانکه در فایده بعثت
گذشت و چون این جمله دانستی بطریق شکل اول گوییم نصب امام
لطفیست معلوم عدم المفاسد و هر لطف معلوم عدم المفاسد
واجبست بر خدا تعالی پس نصب امام واجبست بر خدا تعالی وهو
المطلوب اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد و قادر
بر تنفیذ احکام در اعلاء لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست چه

شما

شما تجویز کنید که امام غایب باشد و بر تقدیر حضور متصدی امر امامت
نباشد پس چگونه لطف تواند بود جواب گوییم که ما تجویز غیبت و
تقاعد بنا بر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن و چون
چنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هر گاه مکلف
معتقد باشد بوجود امام و داند غیبت او و یا تقاعد او بسبب خوفست
پس در هر ساعت تجویز کند زوال اسباب تقیه و خوف او و امکان حضور
و تصدی امر امامت او و این معنی لامحاله موجب انزجار او از معاصی
شود بخلاف اینکه معتقد وجودش نباشد و همچنین معتقد وجوب
ایجادش نیز نباشد چه هر گاه قایل نیست بوجوب نصب امام قایل نیست
بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قایل بوجوب ایجادش
باشد کافی نیست در انزجار مکلف از معاصی چه از زمان ایجادش
تا زمان قابلیت تصرف در امور مدتیست متراخی و مهلتیست متمادی
پس ثابت شد که اصل وجود امام بهر نحوی که باشد لطفست غایتش
حضورش و تصرف در امورش نیز لطفی دیگر است که مانع آن لطف
از جانب رعیتست نه از جانب خدا پس آنچه واجبست بر خدا تعالی
ایجاد امام است اما تصرف دادنش در امور باختیار رعیتست تا
جبر لازم نیاید و عمده دلایل اهل سنت بر مذهب خود اجماع صحابه
است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا ذلک اهم
الواجبات واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلی الله علیه وآله
وکذا عقیب موت کل امام من ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان

هست وهمه اکابر علمای ایشان تصریح کرده اند که عمده دلائل ایشان است
ودر کتابهای حدیث خود روایت کرده اند که چون پیغمبر وفات کرد ابو بکر
خطبه خواند وگفت یا ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد
مات ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت وگفت لا بد است
مر خلافت پیغمبر را از کسی که او قایم بان باشد پس نظر وتامل کنید در
تعیین آنکس وپیش آرید رایهای خود را وبه بینید که لا بد این امر
کیست پس از هر دو جانب مردم مبادرت کردند وگفتند راست گفتی
لیکن باید که ما تامل ونظر کنیم وهیچکس نگفت که دروغ گفتی ما را
امامی وخلیفتی در کار نیست پس این معنی اجماع صحابه باشد در وجوب
تعیین امام وهر که را اندک هوشی یا فی الجمله انصافی جمع باشد هر آینه
از تامل در این دلیل ودر این روایت برو روشن خواهد شد هم حال
این علما وهم حال صحابه وهم حال ابو بکر اما حال علما بنا بر انکه هر گاه اعتقاد
کرده باشند وجوب تعیین امام را لا بد باین غایت که اهم واجباتش
دانستند وعذر ترک دفن وتجهیز پیغمبر را باشتغال بان پذیرند و
شنوند پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر چنین واجبی را تعیین نکرده
وبیان نفرموده وولا اقل امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن کنید
از دنیا رحلت کند وحال آنکه پیغمبر مبعوث نشده مگر برای تبلیغ
وبیان احکام خدا وبر رحلت نفرموده مگر بعد از اتمام تبلیغ و
اکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الایة وحال
آنکه نمانده ادبی از آداب حتی در باب خلا وحمام وشرب ماء واکل

طعام

طعام که آنحضرت بیان نفرموده وارشاد بان نکرده شفقة علی الامة
واما حال صحابه بنا بر انکه چگونه یاران بودند ودوستان مر پیغمبر را
که دل دادشان وتاب آوردند که پیغمبر خود را مرده ونا شسته ودفن
نا کرده رها کنند ونشینند وخطبه ابو بکر بشنوند وگوش بسخن او
کنند وسر در پی وی نهند که ایشان را ببرد تا سقیفه بنی ساعده تا
تمشیت امر خلافت برای او کنند واما حال ابو بکر بنا بر انکه در حال
مذکور با صحابه شریک است بلکه غالب چگونه گفتگوئیست اینکه هر که
محمد را می پرستید محمد مرد آیا تصور توان کرد که کسی باشد کذب با تری
همراهی کند ودر جائی که رئیس دهی مرده باشد که یاران قوم رئیس این
چنین سخن بگویند وآیا در عالم کسی باشد که قبح این سخن نرسد لا ولکن
ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة محققان گفته اند
که تنکیر غشاوه برای تعظیم است یعنی غشاوه عظیمه هی غشاوة التعامی
عن آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی وتجاهل است یعنی نخواستن
که به بینند ونخواستن که بدانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر حجاب
تعامی وتجاهل پس این قوم چشم حق بین دانسته پوشیده اند ونمیخواهند
که باز کنند که مبادا حق را به بینند پس طمع از هدایت این قوم باید برید
وچشم اهتدا از ایشان باید برداشت واما حدیث اجماع پس این اجماعی
که علی در او نباشد وجگر گوشه پیغمبر در او نباشد وعباس عم پیغمبر و
اولاد وی در او نباشد واتقیای صحابه وبعض خاصان اهل ایمان مثل
سلمان وابو ذر ومقداد وحذیفه وعمار یاسر در او نباشند با آنچه اعتبار

داشته باشد وچگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند
داشت واتفاقست درانکه جماعت مذکورین مشغول بتجهیز حضرت رسالت
بودند بمجلس عقد خلافت حاضر نشدند ایا بالتخلف ایشان ترک اهم واجبات
دین بود وانجماعت دیده دین مثل دیگران نداشتند واگر خواطر ایشان
جمع بود که دیگران قیام باهم واجبات خواهند نمود پس دیگران چون
تجویز کردند که بی صلاح ایشان و بمشورت با ایشان و بالااقل بی
اذن ایشان اقدام برچنین امری نمودند وچون ملاحظه ایشان نکردند
واقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد ودیگر انکه به
مقتضای این دلیل که عمده دلایل ایشانست وجوب سمعی باجماع متحقق
شده پس در وقت اجماع که هنوز اجماع منعقد نشده بود صحابه بچه مستند
شدند که ترک اشتغال به تجهیز حضرت نموده مشغول بتعیین خلیفه
شدند واین را اهم واجبات دانستند وقایل بوجوب عقلی خود و با اعتقاد
ایشان نبودند وقطع نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیری که سمعی
دیگر مستند باشند ان سمعی چه چیز تواند بود اگر از پیغمبر شنیده بودند
که بعد از من مشغول به تعیین خلیفه شوند چرا نقل نکرده اند واگر
نقل این سمع می بود چه حاجت بود بتمسک باجماعی که متحقق نیست
چنانکه دانستی وقطع نظر از همه این امور کرده انچه در مفهوم امامت
معتبر است باتفاق ایشان همان مسکت و ملزم ایشان استناع خلیفگی
پیغمبر چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه برای خود نکرده باشد دیگری
چگونه تعیین خلیفه برای او تواند نمود واگر امام را کاری با مور پیغمبر

وامرخلافت

وامر خلافت از و نبودی تا ایشان هر که را خواستندی ولایق خود
دانستندی تعیین کردندی سخن بدان نبود لیکن سخن در خلافت از
پیغمبر است وخلیفگی او که چگونه بی تعیین او و بی اذن او صورت تواند
بست وحال انکه عادت پیغمبر و شان او این بود که در اندک غیبتی
که او را از مدینه رو میداد البته تعیین خلیفه از خود برای باز ماندگان
مدینه میکرد و بالشکری و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر
و سرداری می نمود پس چگونه در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امت
را بی سردار و بی امیر رها کند ایا هیچ عاقلی این معنی را باور تواند کرد
اگر دیده بصیرت باز باشد و پرده تعامی بر روی دانش و بینش فرو گذاشته
نمی بود فاعتبروا یا اولی الابصار واما مذهب معتزله و زیدیه ان نیز
ظاهر البطلانست در انچه در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب
خلیفه برای پیغمبر و وجوبش بر ما معقول نیست بلی انچه معقولست نصب
امیری و دینی برای خود اگر خدای و رسول تعیین نکرده باشند و
لهذا فرقی که قایل بتر یعنی نیستند نصب دینی بجهت خود لازم دانستند
اما هرگاه اثبات کردیم وجوب تعیین امام و خلیفه را برای خدا بنوعی
و قبح اهمال این امر را از خدای تعالی عقل فارغست از نصب امیر و دینی پس
نیز چه جای نصب خلیفه و امام

فصل دویم

در وجوب عصمت
وافضلیت امام و وجوب تنصیص از جانب خدا و رسول بدانکه خلافست
در وجوب عصمت امام امامیه برانند که عصمت امام واجبست و
دیگران برانند که واجب نیست و حق وجوب عصمتست چه هم چنانکه

وجود امام لطف است عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن امام
متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مامون نیست از حیف و
میل که موجب وقوع فتنه وخلل است در امر دین ودنیا واین منافی لطف است
لا محاله وایضا غرض از نصب امام حصول اطاعت وانقیاد است وهرگاه
معصوم نباشد خطا بر او روا باشد واطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش
واجب شود واین مناقض غرض امامت است وایضا امامت خلافت پیغمبر
است وخلیفه باید که کار مستخلف از او آید وچون مستخلف واجب
العصمة است خلیفه نیز باید که واجب العصمة باشد تا مامون باشد
از صدور امری که منافی خلافت باشد وبیقین کار مستخلف از وصادر
نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر امام معصوم نباشد
نقض غرض لازم آید ومخالفتش لازم شود وکار خلافت از و نیاید لیکن
نقض غرض ولزوم مخالفت وعدم حصول کار خلافت باطل است نتیجه
دهد که پس امام واجبست که معصوم باشد وهو المطلوب ودلیل
دیگر بر وجوب وجود امام ووجوب عصمتش معا آنست که بقای شریعت
با عدم نبوت موقوفست بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچ یک از
مکلفین معصوم نباشند لا محاله قوانین شریعت وکتاب وسنت
را نتواند بود که همگی فراموش یا اهمال کنند یا اخلال کنند وتحریف
وتغییر یابد واغراض فاسده درا و راه دهند ودر اندک زمانی شریعت
مرتفع شود وحال آنکه تکلیف باقی باشد واین ممنوع است عقلا
پس واجبست در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت باشد

از زوال وحافظ کتاب وسنت باشد از تبدیل وتحریف ومراد از امام
نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوییم
اگر وجود امام معصوم نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن
بقای شریعت واجبست پس وجود امام معصوم واجبست وهو
المطلوب وچون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه معتبرست عصمت
از جمیع اموری که در عصمت انبیا معتبر بوده اعنی گناهان کبیره وصغیره
وکفر وسهو وخطا واخلاق ذمیمه وعیوب وامراض مزمنه منفره
ودنائت آبا وامهات وزنای قبیله وعشیره ومانند اینها چه همه
اینها موجب نفرت وعدم رغبت طبایع است که منافی وجوب طاعت
وانقیاد است ونقض غرض لازم آید ونیز واجبست اتصاف امام
بجمیع صفات کمال واخلاق حمیده وشمایل پسندیده وعلو نسب وطهارت
مولد وکرامت آباء وامهات وشرافت قبیله وبالجمله تفرد ذات در
جمیع کمالات بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت به نبی
چه نبی چون مبدء فیضان کمالات در مؤمنان واهل اسلام پس
همه بجای تلامذه نبی باشند واطاعت وانقیاد مفید ومعلم خوی
که باشد در طبایع مرکوز است بخلاف امام چه مبدء کمالات رغبت
دیگری است اعنی نبی ونیز ترتیب کمالات وفنون علوم ومکارم در
اهل اسلام شایع شده باشد ومردم روز بروز در شرافت وکرامت
وعلو منزلت ومرتبت لا محاله بیفزایند ونفوس بسبب حصول کمالات
قوی تر گردد وداعیه معالی امور عظیم تر واطاعت وانقیاد

امثال و اشباه بغایت دشوار پس لابد است که امام در غایت تفرد
و یکتائی باشد در استجماع انواع کمالات و فنون فضایل تا طبقات
اشراف اهل اسلام و علماء و حکماء و جمیع ذوی الشرف اطاعت او
توانند کرد و واحدی را ننگی و عاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه
نتواند گشت و بباید دانست که اگرچه این معنی اعنی اتصاف بکمالات
مطلقا و تزاهت از نقایص مطلقا عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست
بلکه معتبر است علیحده لیکن شک نیست که چون این معنی نیز واجبست
و وجوب تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود که اصطلاح کنیم اعتبار
این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنابر قلت مؤنة تعبیر پس عصمت
گوئیم و غریزه مانعه از حدوث داعیه ذنب مطلقا و موجبه اتصاف
بکمالات مطلقا و تزاهت از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان اثبات
عصمت باین معنی گوئیم شک نیست که هرگاه امام بصفت مذکوره باشد
نزدیک شوند مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت و لطف
واجب پس بودن امام بصفت مذکوره واجب باشد و هو المطلوب
و باز خلافست در اینکه واجبست که امام افضل از امت باشد یا
نه مذهب اکثر اهل سنت عدم وجوبست و مذهب جمهور امامیه وجوب
و حق وجوب افضلیت امامست بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل
و تقدیم احد المتساویین فی الفضل بر آن دیگری قبیح است عقلا و
صدور قبیح از خدا تعالی ممتنع است پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم هرگاه تقدیم مفضول و احد المتساویین قبیح باشد افضلیت

امام واجب باشد چه امامت مستلزم است مر تقدم را لیکن مقدم حق است
پس تالی حق باشد و هو المطلوب بدانکه چون نصب امام واجبست بر خدای
تعالی پس واجبست که منصوص علیه باشد از جانب خدا تعالی بسبب
آنکه اگر خدا تعالی کسی را امام کرده باشد و تنصیص بر او نکند اگرچه ممکن
است تحصیل علم بامام از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت شود لیکن
چون تحقق عصمت خفی است و محتاج بنص یا بدلیل پس اگر نص واقع
نشود اغلب آنست که رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند و راهی
با امام حق پیدا نکنند و گمراه گردند بخلاف آنکه نص واقع شود چه نص
امریست ظاهر و غفلت از او قلیل التحقق مگر از روی غرض و تغافل و تغامی
که از آن چاره نتوان کرد پس وجود نص لطفیست عظیم برای مکلفین در
معرفت امام و خالیست از مفسده بالضروره پس قبیح است که از خدا
نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص بر امام واجب
واجب باشد بر خدا تعالی پس بطریق شکل اول گوئیم تنصیص بر امام
لطفیست در معرفت امام و لطف بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تنصیص
بر امام بر خدا تعالی واجب باشد پس هرگاه تنصیص بر امام از جانب خدا
صادر شود قبیحست که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس اظهار تنصیص و
تبلیغ آن بر پیغمبر نیز واجب باشد پس تنصیص بر امام بر سبیل وجوب
واقع شده باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیراتست باشد که
اخفاء آن کرده اند پس آنچه بر خدا تعالی و پیغمبر واجبست البته صادر
شده و ممتنع است که صادر نشده باشد و آنچه واجبست بر امت یعنی

رسانیدن نصی که از پیغمبر با ایشان رسیده باشد بدیگران واجب الصدور نیست بنا بر آنکه جمیع امت معصوم نیست پس خفای نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نکند پس باطل باشد اعتراض مخالفی که اگر نص صادر میشد هر آینه ظاهر میبود و بما میرسید و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقیق خلافت محتاج به بحث نمیشدند و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه همه معصوم نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت و سلطنت نیز نعمتی عظیم که همه کس را هوای آن هست بعضی برای نفس خود و بعضی برای آنکس که نفع از او مر او را بیشتر ممکن باشد و بعضی بر آنکه شاید وقتی نوبت با او یا بسلسله او یا بفرزندان او یا بکسی که انتفاع از او بیشتر ممکن باشد تواند رسید و بسا اتقیا متورعین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر امری که اندک غرض نفسانی یا جاهی یا مالی در او باشد نمیتوانند گذشت پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر از حال ایشان آنست که از اسلام و ایمان ندانسته و نفهمیده بودند سوای مصلحت نظام ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار بود که در بعضی امور از اکابر و اعیان آن طایفه اعتراضات بر حضرت رسالت صدور می یافت و اینمعنی را غمخواری و دولت خواهی نام میکردند و بسیار میبودند که اوامر و نواهی آنسرور را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان ادنی تتبع در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که جماعتی اخفای نص کنند بسبب طمع در خلافت که اعظم

مراتب

مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق و همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند همه بنا بر اغراضی که مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از آن طایفه نبوده مگر بسبب طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب صدور نص پس نفی آن کردن بمجرد این احتمال که اگر میبود صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال ساده لوحی و کم خردیست و یا از نهایت عصبیت و عناد و هیچکدام را چاره نتوان کرد

فصل ششم

در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول ص چون ثابت شد وجوب عصمت امام و وجوب وجود نص بر امام و وجوب افضلیت امام از سایر ناس پس بدانکه طریق تعیین امام بیکی از سه طریق ممکن شود و چون این دانستی بدانکه خلافست در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر ص کیست جمهور اهل سنت بر آنند که ابو بکر است و قلیلی بر آنند که عباس است و جمهور شیعه بر آنند که علی بن ابیطالب علیه الصلوة والسلام است و حق مذهب شیعه است بهر سه طریق اما طریقه عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام و معلومست عدم تحقق عصمت در غیر علی ع از صحابه پیغمبر پس واجب باشد تحقق عصمت در علی ع و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود اوست و هذا خلف اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی ع دلیلش آنست که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت که ما اصطلاح کردیم بودن امام را از اشرف قبایل پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه

که از غیر قبیله قریش‌اند خواه و فنی کافر بوده باشند و خواه نه و چون
اعتبار کردیم اتصاف بصفات کمال و نزاهت از نقایص را مطلقا پس
بیرون شدند از احتمال عصمت جمیع اراذل و اوباش و اهل عیوب و
نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا یعنی
خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی ماندند اعیان و اشراف
قریش که جماعتی اند معدود و معلومة الاحوال و این جماعت نیز بعد
استجماع صفات کمال و تنزه از صفات ذمیمه بیرون رفتند بنا بر
سبق کفر چه همه این جماعت در مبدء بعثت متجاوز بودند از حد بلوغ
و بالغ بحد شباب و کهولت پس در همه این جماعت کفر و شرک متحقق شده
بود بخلاف علی بن ابیطالب ع که آنحضرت ده ساله بود که وحی بر حضرت
رسالت نازل شد و محققین همه بر آنند که از ذکور اول کسی که بشرف
اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجمله همگی بر آنند که اسلام آنحضرت
در هنگام صبی بود قبل از بلوغ نه حد بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع
اینها حاصل است پس در آنحضرت سبق کفر متحقق نشد چنانکه در
دیگران متحقق شده و تفرد ذات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقایص
مطلقا و همچنین اکرمیت آباء و امهات و اشرفیت قبیله و نسب در
آنحضرت پیش همگنان از آفتاب روشن تر است پس در آنحضرت هیچ
گونه مانعی از تحقق عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از اصحاب که
همه مانعی از عصمت متحقق است پس قابل امامت نبوده باشند غیر از
آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجب است پس ذات مقدس او متعین

باشد

باشد از برای امامت پس آنحضرت امام باشد بیقین پس بطریق شکل
اول گوییم امام واجب است و واجب العصمة از صحابه منحصر است در علی
پس امام از صحابه منحصر است در علی صلوات الله علیه و هو المطلوب
بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت را در غیر علی اثبات کردیم دلیل ما بر
اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت برهان شد و اگر بمجرد اتفاق
بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اید دلیل جدلی شود و مفید اسکات
خصم بیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقعی
نکند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکب است
چه جمیع امت متفقند که امام بعد از حضرت رسول ص یا علی است
و یا ابوبکر و یا عباس و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع
واقع شد بر نفی امامت از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط است
مر امامت را منتفی است از ابوبکر و عباس بنا بر سبق کفر پس امامت
منحصر باشد در علی پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه ابوبکر
و عباس امام نباشند واجب است که علی ع امام باشد بنا بر تحقق اجماع
بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند بنا
بر انتفاء شرط امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجب است که علی
امام باشد و تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب آن است که جمیع امت مجتمع اند
در دو قول یکی قول بوجوب عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب
عصمت در امام و هر که قایل است بوجوب عصمت در امام قایل است
بامامت علی ع و هر که قایل نیست بامامت علی قایل است بعدم وجوب

عصمت در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب عصمت را در امام پس
با وجود آن اگر کسی قایل باشد بامامت غیر علی خرق اجماع مرکب لازم
آید و آن باطلست پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه واجب باشد
عصمت در امام واجبست امامت علی ع لامتناع خرق الاجماع المرکب
لیکن عصمت در امام واجبست پس امامت علی واجبست و هو المطلوب
و اما طریقه نص بنابر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بر امام وجود
نص مخصوص است در شان علی ع و نص بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة
علی المراد غیر محتاج باشد لاستدلال و این قسم را نص جلی گویند دوم غیر
ظاهر الدلالة محتاج باشد لاستدلال و این قسم را نص خفی گویند اما نص جلی
مثل آنکه پیغمبر گفت علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و گفت سلموا
علیه بامرة المؤمنین و گفت مر علی را که انت الخلیفة بعدی و گفت
در حالتی که دست علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا
له واطیعوا و مثل آنکه جمع کرد در اوایل بعثت مر بنی عبد المطلب را
و گفت هر کدام از شما که بیعت کند با من و وزیر من باشد پس او برادر
منست و وصی و خلیفه منست بعد از من و هیچیک متابعت نکردند
و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق این نصوص تواتر است نزد شیعه چه
عدد محققین شیعه بلاشک در هر زمان آنقدر بودند که احتمال
آن نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشند در هیچ وقتی از اوقات و همه
آن جماعت نقل کردند خلفا عن سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر ص
و این معنی ظاهر است بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس اجماع

ایشان

ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب یا آنست که اتفاق افتاده بی
مواطئه و مواضعه با هم و این بدیهی البطلانست چه عقل تجویز نکند
و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق افتادن کذب مثل این جماعت کثیره را
بدون داعی و باعث بر آن و این خلاف اتفاق در صدقست چه علم بصدق
داعی همه تواند بود بر نقل خبر و یا آنست که مواضعه و تمهید کردند با
هم در نقل این نصوص و این نیز ممتنع است چه ناقلین این نصوص در
هر زمان اکثر متباعد البلاد بودند و منتشر در اقطار و بیگانه از هم و
مواضعه میان این نوع جماعت یا باجتماع همه خواهد بود در مکان واحد
و این محالست که در هیچ وقتی واقع شده باشد چه اگر واقع میشد ممتنع
بود عادة پنهان ماندنش و نقل نکردن هیچکس مر آنرا و حال آنکه مخالفین
شیعه در همه وقت اضعاف مضاعف بودند و با ایشان در کمال عداوت
و در نهایت سعی در تفضیح حال این طایفه بنا بر تعصب دینی و بنا بر
خوش آمد ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم است که احدی
نقل نکرده اجتماع مذکور را و یا مواضعه این جماعت بیکدیگر و مراسله
خواهد بود و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیگانگی زیاده بر تباعد بلاد
صحیح نتواند بود بحکم عرف و عادت و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند ماند
چنانکه دانستی و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله باعث بر این نوع
امور عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود و آن بنا بر فرض کذب
محالست و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادة ممتنع است چه هرگز جماعتی
که شیعه مدعی نص را ایشان صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت

دران توان کرد و همچنین صاحب شوکتی بودند که بنا بر خوف و رغبت
از ایشان اقدام بر چنین امری توان نمود بلکه واقع عکس این بود اعنی همیشه
دشمنان آن جماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت بودند و گنجایش داشت
که بخوش آمد ایشانها این طایفه شیعه نیز ترک نقل نصوص مذکوره بدون
مواضعه نیز چه اگر طمع دنیائی یا اخروی متصور میبود بی مواضعه
اتفاق در نقل ممکن نمیبود و آن طمع جاری مجری مواضعه میشد اما
با انتفاء آن چگونه ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوح است
بحمد الله و فضله اگر گویند که این نصوص اگر متواتر میبود بایستی علم
ما بآنها چون علم ما میبود بوجود مکه و مصر و چون علم ما بوجوب صلوة
و صیام و غیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوئیم که تساوی علمین در فیه
لازم نمیبود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میبود و این مسلم نیست
بلکه مختلف فیه است و اکثر اصحاب ما بر آنند که کسبی است و حق آنست که
هر دو قسم میتواند بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه
باشد که خبر منقول بتواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس آن جماعت را علم
حاصل نشود چه حصول علم موقوفست بر خلو ذهن از اعتقاد نقیض
آن علم لاستحالة اجتماع النقیضین و گاه باشد که تکذیب آن جماعت
موجب آن شود که دیگران نیز توقفی لازم شود و بنا بر این علم حاصل
نشود یا دیر حاصل شود و بر تقدیر یکه حاصل شود مانند علمی باشد
که در طریق وی امور مذکوره عارض نشود مانند علم ببلدان بعیده
و وقایع ماضیه و اما نص خفی از قرآن مانند قوله تعالی انما ولیکم الله

ورسوله

ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون
یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسوله و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت
رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که کلمهٔ انما حصر است و ولی به
معنی متصرف در امور چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر
مناسب حصر نیست لعموم جمیع الائمة بالاجماع و متصف باوصاف
مذکوره اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی پس مضمون آیه
اینست که علی متصرف در امور شماست همچنان خدا و رسول و
دیگری نیست و اینست مراد از نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر
متصرف در امور بر وجه استحقاق و مانند قوله تعالی و کونوا مع
الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصر است
در علی ع و مانند قوله تع اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر
منکم چه مراد از اولی الامر نیست مگر معصومین بسبب آنکه تفویض
امور مسلمین بغیر معصوم نزد تلطف است و قبیح و نص خفی از حدیث
متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلم
انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان دلالتش
آنست که اشارت کرد برای علی ع ثبوت جمیع مراتب هرون را
نسبت بموسی بغیر از پیغمبری و از جمله مراتب هرون نسبت بموسی این
بود که مفترض الطاعة بود و متصرف در امورش و خلیفه اش در
رفتن بمیقات پس این منزلت نیز ثابت شد برای علی ع نسبت به پیغمبر
ما صلی الله علیه و آله و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله ع

در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم وامر فرمود به
اجتماع مردم بنماز جماعت پس فرمود تا از جهازهای شتران شبیه بمنبری
ساختند و بر بالای آن برآمد و خطبه ادا کرد پس روی بمردم کرد و گفت
الست اولی بکم من انفسکم یعنی آیا من اولی نیستم بتصرف در امور شما
از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و
تفریع بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای
اویم علی مولای اوست خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن
علی را و یاری کن یاری کننده علی را و واگذار واگذارنده علی را بیان دلالت
آنست که هر که را اندک وقوفی در فهم کلام عربی باشد داند که مراد از
مولی نتواند بود مگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود اعنی اولی بتصرف در
امور بدلیل عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرف در
امور پس این کلام نص باشد بر امامت علی ع بدانکه شیخ رحمه الله در کتاب
اقتصاد نقل کرده که این حدیث را از محمد بن مخالفین طبری هفتاد
طریق زیاده نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق و دیگری بصد و
بیست و پنج طریق و فرموده لم یرو فی الشریعة خبر متواتر اکثر طرقا منه پس
اگر این حدیث صحیح نباشد هیچ حدیثی صحیح نتواند بود انتهی کلامه رحمه
الله پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه بسیاری از متکلمین اهل سنت
کرده اند چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان اینست که بیچارگان دانسته
کرده باشند چه ناچار است مر ایشان را از ایراد منع و منع صحت با وجود

اینهمه رکاکت بعلت قربت از منع بودن ولی بمعنی اولی بتصرف چنانکه
دیگران کرده اند چه اول مشعر بکم تتبعی است و دوم بانتهی از تعصب که
واین هذا من ذاک واما طریقه افضلیت بنابر آنکه چون ثابت شد وجوب
افضلیت امام از رعیت و علی ع افضل بود از جمیع صحابه پس امام نتواند
بود مگر علی اما اینکه علی افضل بود بنابر آنکه افضل آنست که جهات
فضل در او بیشتر باشد و جهات فضل در علی بیشتر بود پس علی افضل
باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد از فضل
باتفاق استحقاق مدحت و ثواب و مراد از جهات فضل امور یست
که بسبب استحقاق مدح و ثواب شود و آن امور یا خارجیست یا داخلی
و داخلی یا کمالات نفسانیست و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی
بیشتر است بلا شبهه اما خارجیه و آن امور یست که راجع شود به
نسب یا بسبب و راجع بسبب یا وصلت و دامادی است و یا تربیت و
شاگردی اما نسب و آن در علی پسر عم بودن پیغمبر را و ظاهر است
که پسر عم مثل ابو طالب بودن نه همچون پسر عم مثل عباس بودن است
چه ابو طالب بهتر از عباس بود و قریب تر از او بنابر آنکه با عبد الله
از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع
امور حضرت رسالت که از ابو طالب ظاهر شد بیشتر از اهتمام جمیع
قوم و عشیرت بود و همین بس است که تا ابو طالب در حیات بود حضرت
محتاج نشد بهجرت از دیار خود و باعانت بیگانگان بنابر آنکه در کنف
حمایت ابو طالب در حصن حصین بود و احدی را یارای آن نبود

کر دست تعدی بآنحضرت دراز تواند کرد و این معنی در غایت ظهور است
واما وصلت ودامادی ظاهر است که دامادی بمثل فاطمه زهرا
صلوات الله علیها که باتفاق سیده نساء عالمیانست و سرور زنان
اهل جهانیان از عایشه پرسیدند که محبوب ترین ناس که بود نزد
پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان گفت علی نه چون دامادیست بدین خبر
دیگر واما تربیت پیغمبر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را بمرتبه
که با هیچ تربیتی و شاگردی قیاس نتوان کرد چه علی در اوان صغر در
حجر تربیت و شفقت با او در زمان کبر مادون بود بدخول در خانه
آنحضرت در هر وقتی که خواهد و آنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او
وگاهی که علی در میگرفت آنحضرت خود بخانه علی داخل میشد و او را به
اسرار و حقایق بمنزله مطلع میساخت و دیگرانرا یارای آن نبود که در وقتی
که حضرت پیغمبر بیرون هم می آمد هر گاه نخواهند سؤالی نتوانند کرد و
اگر میخواستند هم مجهول معلوم کنند منتظر میبودند تا اعرابی بیگانه
داخل میشد و سؤال میکرد و ایشان نیز استفاده مینمودند و جمیع این
امور در نهایت ظهور است و مخفی نماند که در خارجیه نسبیه و سببیه
را که هو دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند بود که کسی بلیاقت آن
امور برآید و کاری نکند که تلک نسب یا سبب باشد پس لا محاله
داخل در تحت اختیار شود و موجب استحقاق مذکور تواند شد و اما
کمالات نفسانی بر احدی پوشیده نیست که علی اعلم ناس بود بعد از
حضرت رسالت در حقایق و معارف بر متتبعان پوشیده نیست که

انچه

انچه از حقایق و اسرار ملک و ملکوت و لوایح و انوار ناسوت و لاهوت
که از نتیجه هر فقره از خطب نهج البلاغه موج زنست نه کند نظر حکمای الهیین
بان رسیده و نه دیده مکاشفه مشایخ متاخرین نظران دیده و انقدر
از علم توحید و اشارات تنزیه و تجرید که در مطاوی کلمات و مطاوی
فقرات آنحضرت مندرجست نه عبارت محیط آن شود و نه اشارت
وفا بان کند نقلست که یکی از علمای یهود با آنحضرت گذشت در حالتی
که با جماعتی از اصحاب تکلم مینمودی از طلاقت لسان و فصاحت بیان
آنحضرت در حیرت عظیم افتاده گفت لو انک تعلمت الفلسفه لکان
یکون منک شان من الشان یعنی اگر تو علم فلسفه میخواندی هرآینه
ترا شان عظیم می بود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفه یعنی مراد تو
از فلسفه چیست الیس من اعتدل طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه
قوی اثر النفس فیه ومن قوی اثر النفس فیه سما الی ما یرتقیه ومن
سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیه فقد صار موجودا
بما هو انسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب
الملکی الصوری ولیس له غیر هذه الغایه یعنی آیا نیست که هر که معتدل
باشد طبیعتش صافیست مزاجش و هر که صافیست مزاجش قویست
اثر نفس ناطقه در او و هر که قویست اثر نفس ناطقه در او برآمده است
بر چیزی که او را بلند میگرداند و مراد از آن چیز علم بحقایق موجودات
که علم فلسفه عبارت از انست و مراد از بلند گردانیدن رسانیدنست
بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال القوة نظریست و هر که برآمد بر انچه

او را بلند بگرداند پس متخلقست باخلاق نفسانی و این اشاره بنهایت اخلاق
که غایت قوه عملیه است و هرگاه متخلق باخلاق نفسانی نیز باشد پس وجود
شده است تمام هو انسان نه اینکه موجود باشد تمام هو حیوان چنانکه پیش
از این بود و این اشاره است بانکه انسان مادام که بحکم شهوت و غضب و سایر
قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام بر او غالب باشد لا محاله حیوانی باشد
از حیوانات و هرگاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه مجرده است
بحسب علم و عمل بر او غالب شود لا محاله قوای جسمانی همه تابع عقل گردد
و افعال جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود و در آن وقت موجود شود تمام
هو انسان یعنی بوجودی که مخصوص بانسانست نه بوجودی که مخصوص
بحیوانست پس هرگاه موجود شود تمام هو انسان و بیرون شود از وجود
مشترک حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که آن عالم تجرد است
و مرتبه وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله فان عالم عالم صور است
بلا ماده پس نمانده باشد او را غایتی و مطلبی و رای این مرتبه چه غایت
مرتبه کمالات انسانی تکمیل قوتین نظری و عملیست و حاصل شدن
عقل مستفاد و مستغنی شدن در وجود از استعمال ماده و لبس قبای
عبادان قوتین پس یهودی بیچاره حیران شد بر حیرتش افزود گفت الله اکبر یا
ابیطالب لقد نطقت بالفلسفه جمیعا بهذه الکلمات رضی الله عنک
و نیز نقل شده که بعضی از علمای یهود در زمان خلافت ابوبکر نزد وی
آمد و گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت آری یهودی گفت ما در توریه
خوانده ایم که خلفای انبیا اعلم امم میباشند پس خبر ده ما را که خدا تعالی

کجاست

کجاست در آسمانست یا در زمین ابوبکر گفت در آسمانست بر عرش یهودی
گفت پس زمین خالیست از او و او در مکانی دون مکانی ابوبکر گفت این
کلام زنادقه است دور شو از من و الا گردنت بزنم پس یهودی استهزای
بر اسلام کنان روان شد تا گاه علی بن ابیطالب علیه السلام باو برخورد
و گفت یا یهودی دانستم آنچه پرسیدی و جوابی که شنیدی این سخن
اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد اهل اسلام آنست که من میگویم ان الله
جل جلاله این الاین فلا این له وجل ان یحویه مکان و هو فی کل مکان
بغیر مماسه و لا مجاوره محیط علما بما فیها و لا یخلو شیء منها من تدبیره
تعالی یعنی خدا تعالی آفریننده است مکانرا پس او را مکان نتواند بود و
او را عظمتست از آنکه احاطه تواند کرد مکان باو و او در همه مکان حاضر
است بی آنکه تماس بمکان کند و یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز از چیزها
که در مکان میباشند از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی
من خبر دهم ترا بچیزی که در کتاب شما هست و مصدق سخن منست
آیا نیست در بعضی از کتب شما که روزی موسی نشسته بود که آمد
ملکی نزد او از جانب مشرق و موسی باو گفت از کجا آمدی گفت از نزد
خدا پس ملکی دیگر آمد از جانب مغرب گفت از کجا آمدی گفت از جانب
خدا تعالی پس دیگری از فوق سما آمد گفت از کجا آمدی گفت از جانب
خدا و دیگری از تحت زمین آمد و چنین گفت پس موسی گفت سبحان
من لا یخلو منه مکان و لا یکون الی مکان اقرب من مکان پس یهودی
گفت اشهد ان هذا هو الحق و انک احق بمکان نبیک ممن استولی علیه

یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوار تری بمکان پیغمبر خود از آن
متغلب و نیز روایت کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین علیه السلام آمد
و گفت خبر ده مرا که تو دیدی خدای را که پرستش میکنی حضرت فرمود
که من پرستش نکنم خدائی را که ندیده باشم آن مرد گفت چگونه دیدی خدای
را حضرت فرمود ویحک لم تره العیون بمشاهدة الابصار ولکن تراه
القلوب بحقایق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات
لا یقاس بالناس ولا یدرک بالحواس یعنی وای بر تو خدا را بچشم نتوان
دید بلکه دلهای مؤمنان وی را توانند شناخت شناختنی که در ظهور
مانند دیدن باشد چه خدای تعالی بدلیل شناخته شود و با ثار و
علامات راه باو توان برد و دلیل در افادهٔ یقین بالاتر است از دیدن
چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدا را بمردم
قیاس نتوان کرد که هرچند عظمت و شوکت داشته باشند البته
دیده شوند چه عظمت الهی نه از جنس عظمت مردم است چه عظمت
مردم را حواس ادراک کند بخلاف عظمت الهی را که حواس ادراک نتوانند
کرد پس مرد بگریید و گفت الله اعلم حیث یجعل رسالاته یعنی
خدا داناتر است که رسالت خود را بکدام خاندان باید گذاشت و اما
فخر رازی و سایر علما گفته اند که علمای جمیع فنون منسوبند به
آنحضرت چه فرقهٔ مشایخ صوفیه منتهی باوست و ابن عباس که
رئیس مفسرین است شاگرد او و ابو الاسود مدوّن علم نحو که اصل
علوم عربیه است بتعلیم وی و نیز افقه ناس بود کما قال رسول الله صلعم

اقضاکم

اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع باو رجوع میکردند و این در نهایت
ظهور است و در این باب لولا علی لهلک عمر بغایت معروف و مشهور
و آنحضرت خود فرموده والله لو ثنیت لی الوسادة لحکمت بین اهل
التورية بتوراتهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم
و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آیة فی بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای
شیء نزلت و از قضایای عجیبهٔ آنحضرت نقل شده دو کس در سفر با
هم رفیق شده و چاشت میکردند یکی سه نان داشت و دیگری پنج نان
ثالثی پیدا شد و هر سه باهم هشت نان صرف کردند بعد از فراغ مهمان
هشت درهم بایشان داد در قسمت آن نزاع شد صاحب ثلاثه راضی
بغیر تنصیف نبود و صاحب خمسه گفت خمسه لی و ثلاثة لک پس
داوری نزد آنحضرت آوردند حضرت فرمود در چنین امر خسیس نزاع
نیکو نیست باهم مصالحه کنید صاحب ثلاثه گفت راضی نمیشوم مگر
به قضا پس حضرت گفت راضی بصلح نیستی پس یک درهم از توست
و هفت از صاحب تو چه مجموع هشت نان به بیست و چهار ثلث
شود و مجموع حصه تو نه ثلث و مجموع حصه صاحب تو پانزده
ثلث و هر کدام هشت ثلث خورده اید و هشت ثلث مهمان تناول
کرده پس از هشت ثلث مهمان یکی از توست که باقی بود و هفت از
صاحب تو فانصرف الرجلان علی بصیرة من امرهما و از عجایب اجوبه
که از آنحضرت بر سبیل بدیهه صادر شده آنست که از مخرج کسور تسعه

سؤال کردند فرمود اضرب ایام اسبوعات فی ایام سنتك ونیز
داناترین مردم بود در امور نقلست که در زمان عمر اعاجم بلاد ری
وهمدان ونهاوند واصفهان باهم متفق الکلمه شدند که اخراج عمال
عرب از دیار خود نموده بقصد استیصال اهل اسلام کمر بندند خبر
بعمر رسید مضطرب شد وباکابر صحابه مشورت کرده هر کسی
چیزی گفت تا عثمان منطوق شد که اهل شام ویمن وحرمین وبالجمله
جمیع اهل اسلام مجتمع شده بدفع کفار بیرون رویم امیر المؤمنین علی
این رای را نپسندید وگفت اگر اهل شام بیرون آیند روم بر دیار
ایشان تازد واگر اهل یمن از وطن دور شوند حبشیان بر سر یمن آیند
واگر اهل حرمین از حرمین جدا شوند از اعراب اطراف ایمن نتوان
بود ونگاه اهل اسلام فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند یعنی عیال
اهم باشد از آنچه در پیش روست یعنی محاربه کفار ونیز از کثرت عجم
وانفاق ایشان نباید داشت فانا لم نقاتل علی عهد رسول الله صلعم
بالکثرة وانما کنا نقاتل بالنصر وخدا تعالی مدد ایشان از برسر مسلمانان
مکروه میدارد از تو یا عمر وهو اولی بتغییر ما یکره ودیگر آنکه عجم
پندارند که مردی در میان عرب توئی وبدفع تو عرب مستأصل خواهند
شد پس بتمام همت بدفع تو کوشند بلکه مصلحت آنست که اهل هر
دیار در دیار خود ثابت باشند واصلا حرکت نکنند واهل بصره که
قریب بلاد عجم است وازطرفی دیگر دشمن ندارند سه فرقه شده گروهی
بر سر عیال باشند وگروهی بر سر اهل عهود که نقض عهد نکنند

وگروه

وگروهی دیگر بمدد اخوان خود از اهل اسلام که در بلاد عجم اند رفته بدفع دشمن
کوشند پس همه این رای را پسندیده قرار بدین دادند وصواب همان بود ونیز
واقف بود بر امور معینه ووقایع آتیه وخبر داد از اکثر آنچه واقع شد
بعد از آنحضرت از فتنها واز آنچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند
از زجر وقتل وغیر آنها از اموری که مشهور ومستفیض است فیما بین
مخالف وموالف از جمله خبر میثم تمار است که از خواص آنحضرت بود واو
را خبر داده بود از آنچه عبید الله زیاد باو خواهد کرد وچون عبید الله بر
او دست یافت از وی پرسید که صاحب تو چه گفت که من با تو چه خواهم
کرد میثم گفت که آنحضرت فرمود که تو مرا صلب کنی با ده کس دیگر که دار
من کوتاه تر باشد وبر زمین نزدیکتر باشم عبید الله گفت من خلاف آن کنم
تا سخن صاحب تو دروغ شود وگفت والله که گفته صاحب من دروغ
نشود وتو خلاف آن نتوانی کرد ومن میدانم از گفته او که تو مرا بکدام
موضع از کوفه بردار خواهی کشید ومن اول کسیم که در اسلام معذب بلجام
کرده شود پس او را با مختار بن ابی عبیده در حبس کرد وچون مختار بفرموده
یزید از حبس بیرون آمد عبید الله حکم بصلب میثم نمود وچون بردارش
کردند بر در خانه عمرو بن حریث وآن موضعی بود که حضرت باو نموده بود
که بود او درین موضع بردار کنند از چوب فلان نخله ومیثم همیشه بعد
از گفته حضرت در پای آن نخله نماز میگذارد ومیگفت چه مبارك نخله
که من برای تو آفریده شده ام وتو برای من مهیا شده وبالجمله چون میثم بردار
کردند وخلق کثیر بر او مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله که همیشه

با من میگفت که من همسایهٔ تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا میثم پنداشتم
مگر خانه در جوار من ابتیاع خواهد کرد و بعد از آن همیشه عمرو میثم تمر فروش
که پای دار را آب میپاشیدند و جاروب میکردند و بوی خوش
بکار میبردند و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم کشود و فضایل
ایشان را ذکر میکرد بعبید الله گفتند این مرد شما را رسوا کرد پس فرمود
تا لجامش کردند و پیش از این در اسلام کسی لجام نکرده بودند و قتل میثم
بده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین ع بود بجانب کوفه و نیز
نقلست که رشید هجری را که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد
پدر عبید الله آوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد
گفت فرمود که دست و پای قطع کرده مرا مصلوب سازی زیاد گفت که
والله که نکنم و سخن وی را دروغ گردانم سرش دهید و چون بیرون رفت
زیاد پشیمان شد و گفت با او هیچ کاری بدتر از آنچه صاحبش گفت
نتوان کرد پس بفرمود تا دست و پای وی را بریده بردارش کردند و نیز کمیل
بن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین ع را که آنحضرت خبر داده بود حجاج
فرمود تا عطای قوم او را ببرند کمیل را بخاطر رسید که عمر باخر رسید
نیکو نباشد که بسبب من وظایف قوم من مقطوع شود پس خود را
بدست داده کشته شد و نیز قادر بود بر خوارق عادت و امور معجزه
و کدام امری معجزتر از قلع باب خیبر تواند بود چنانچه متواتر است و
رد شمس دو نوبت یکی چنانچه خواهد آمد و دیگری در سیر بصفین
چون بزمین بابل رسید خواستند از آب بگذرند اصحاب شبعه رحال

و دواب مشغول شدند و حضرت با جماعت بنماز عصر ایستاد و انجماعت
مذکوره از کارها فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و ازین معنی
آزرده خواطر شدند پس بجهت خواطر اصحاب دعا کرد تا آفتاب بموضع
عصر برگشت و مجموع اصحاب نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند
این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که هیچکس
انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود و شهرت
او در شجاعت نه بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امری چند
که از خوارق عادتست در باب شجاعت آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه
گفته اند از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز از دشمن هنگام مبارزت
زخمی نخورد مگر امیر المؤمنین ع دویم آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده
که هرگز مبارز از او نجات یافته باشد مگر آنحضرت سیم آنکه در میان
ارباب سیر مشهور است که کشته آنحضرت در میان کشتگان علم بود
و گفته اند که و کان علیه السلام اذا علا قد و اذا اوسطه قطه یعنی
هر که را بر سر میزد در طول دو نیمش میکرد و هر کرا بر میان میانداخت
در عرضش بدو پاره میساخت و نیز همه سخی ترین مردم بود و بموجود
جود میکرد یعنی هرچه میداشت میداد و در فتوحات مکی آورده
قیمت خاتمی که در نماز بسایل داد برابر بود باخراج شام که ششصد
خروار نقره و چهار خروار طلا بود و بلاشبهه حضرت در شجاعت
و سخاوت مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات العارفین
گفته العارف شجاع و کیف لا و هو بمعزل عن بعد الموت والعارف

جواد و کیف لا و هو یمغزل عن محبة الباطل و نیز خایفترین ناس بود
با کمال باس و مهابت نقلست که معاویه از صعصعة بن صوحان
که یکی از اصحاب حضرت امیر المؤمنین ع بود از صفت آنحضرت پرسید
صعصعه گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که میبود مانند
یکی از ما بود و با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد و میآشامید
و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی
بود و کانا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی راسه یعنی
با وجود اینهمه ما میترسیدیم از و مانند ترسیدن بزنجیر بسته از جلادی
که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفو
کننده ترین مردم بود و این معلومست از رعایت حال ابن ملجم با علم
بحال او و بحال قوم و اولاد بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده بود
و نیز معلومست از آنچه کرد با معاویه در صفین که قوم معاویه پیشتر
سر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع میکردند و چون
اصحاب علی سر آبرا از دست ایشان گرفتند خواستند ایشانرا از آب
منع کنند علی ع نگذاشت و گفت لقد حد السیف یغنی عن ذلک یعنی
تیزی شمشیر مغنی است از آب بستن و نیز پوشیده نیست که فصیح
ترین مردم بود و بلغای عرب کلام اورا دون کلام الخالق و فوق
کلام المخلوق گفته اند و حصر کمالات نفسانی آنحضرت مقدور
بشر نیست و اکابر علمای موافق و مخالف در تعداد آن مجلدات
پرداخته اند و معترف بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد از عبادات

حضرت

حضرت باری تعالی و انقیاد حضرت رسولست پوشیده نیست که از آن
زمان که حضرت امیر ع در عهد صبی ایمان بحضرت رسول ص آورد تا
آن زمان که رحلت نمود هرگز عبادتی از و فوت نشد حتی اینکه نقل کرده اند
جمع کثیر مانند اسماء بنت عمیس و ام سلمه و جابر بن عبد الله انصاری
و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه که روزی رسول ص در خانه
خود بود و بود علی ع نزد او که وحی بر آنحضرت نازل شد آن حضرت
تکیه بر ران مبارک علی ع نموده و غشیه وحی منجلی نشد و حضرت رسول
سر بر نداشت تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی ع نماز عصر نگذارده بود
در آخر وقت نشسته با ایما نماز گذارد و آنگاه حضرت رسول ص را افاقه
دست داده بعلی ع گفت افاتتک صلوة العصر یعنی آیا فوت شد ترا
نماز عصر علی گفت نخواستم حایل شود میان تو و استماع وحی و نماز
را با ایما گذاردم حضرت بعلی گفت دعا کن تا خدا تعالی آفتاب را برگرداند
تا تو نماز را ایستاده کنی و بدرستیکه خدا تعالی اجابت تو کند چون تو
در طاعت خدا و رسول وی بودی پس علی ع دعا کرده آفتاب بجای
عصر باز گشت تا علی ع نماز گذارده آنگاه غروب کرد و عاقل را از این
حدیث هیچ شبهه نماند که شخصی که این همه اهتمام در عبادت داشته باشد
از و البته عبادتی فوت نتواند شد و هم گفته اند که آنحضرت اعبد
ناس بود حتی روی آن جبهه صارت کرکبة البعیر لطول سجوده
و در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا اینکه مخالفین نقل کرده اند
که پیکانی که در وقت حرب در جسد مبارکش بمانده در وقت اشتغال

بنماز برخواستن می آورده اند و مواظب بود بر نوافل تهجدی که در حرب صفین
در شبی که معروفست بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از و شنیدند که
در هر تکبیری کردن مخالفی میزد و احرام نافله می بست و اما اطاعت او مر
حضرت رسول را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از انجه او کرد از
خوابیدن او در فراش حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد قتل ان
حضرت داشتند و حضرت پروردگار او را از ضرر ایشان نگاه داشت
و از جان فشانیهائی که کرده در حرب بدر و احد و خیبر و خندق و سایر
غزوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است و در جمیع حروب فتح
بدست او بود و بیانست در عبادت و فضل اطاعت انچه در باب
ضربت عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت فرمود لضربة علی
خیر من عبادة الثقلین و در بعضی از روایات وارده شده لضربة علی
یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز از زهد تا
بود لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها لانفتاح
ابواب الدنیا علیه ضرار بن حمزه در نزد معاویه بتوصیف انحضرت
کرد و گفت لقد رایته فی بعض مواقفه و قد ارخی اللیل سدوله وهو
قائم فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم و یبکی بکاء الحزین و یقول
یا دنیا الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا حان حینک هیهات غری
غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر و
خطرک یسیر و املک حقیر اه من قلة الزاد و طول الطریق و بعد السفر و
عظیم المورد و فی بعض الروایات و خشونة المضجع یعنی بتحقیق که دید علی را

در بعض

در بعضی از مواقف او بر عبادت در وقتی که فرو گذاشته بود شب
پردهای ظلمت را و انحضرت در محراب ایستاده بود و لحیه مبارک
بدست گرفته بیقراری میکرد بیقراری مار گزیده و میگریست گریه حزین
و میگفت ای دنیا دور شو از من آیا خود را زینت کرده مانند زنان خود را
و در معرض خریداری من در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من میکنی
فرصت ان نیابی و چه دور است برو و نیست که کرده مغرور ساز دیگری را
که من محتاج تو نیستم و ترا گفته که هرگز رجوع ندارد و این زینت تو
زبونی نیست که فریب من تواند داد بنابرانکه عیش تو بغایت کوتاه است
و قدر تو بغایت قلیل و مرادهائی که از تو باید بغایت حقیر و بعد از ان
اعراض کرد از مخاطبه دنیا و گفت اه از کمی زاد و درازی راه و دوری
سفر و عظمت مورد یعنی قیامت و ایستادن در پیش خدا تعم و درشتی
خوابگاه یعنی قبر و نیز انحضرت فرموده و الله لدنیاکم هذه اهون فی
عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای شما خوار
تراست در نظر من از استخوان خنزیری که دست مجذومی باشد و
خواهد که خود را سیر کند و ابو عبدالله بن رافع گفت روزی بدیدن
حضرت رفتم پس پیش اورد انبان مهر کرده که نان جوین خشک
شده در ان بود از ان نان با هم خوردیم پس من گفتم یا امیرالمومنین
سبب مهر کردن انبان چیست فرمود تا حسنین نان جو را بروغن زیتون
لینو نکنند بنابر شفقت با من و گفته الله که انحضرت کان اخشن
الناس ماکلا و ملبسا و کان نعلاه من لیف و یرقع قمیصه بجلد تارة

و بلیغا خری و فلان بادم فان فضل فبالملح او الخل فان ترفق فنبات الارض
فان ترق فبلبن و کان لا یاکل اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم مقابر
الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعامش ناگوارترین
طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهن مبارکش کهنه
میشد پینه میکرد گاهی بپوست پاره و گاهی بلیف و گاه بود که با نان نان خورش
بکار برد و اگر میبرد نمک با سرکه و اگر می افزود سبزی و اگر از این هم می افزود
شیر و گوشت تناول نمیکرد مگر بسبیل ندرت و میگفت مگردانید شکمهای
خود را گورستان حیوانات و باید دانست که این اوصاف و امثال این
اوصاف متواتر است و مخالفین نقل اینها بیش از موافقین کرده اند و هم
چنین در جمیع کمالات آنحضرت جمهور علمای اهل سنت را سخنی نیست و اکثر
در این باب مؤلفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و میگویند که در این
کمالات و اوصاف احدی با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بلند ترجه
از درجات او در علم و عمل کسی نرسید و با وجود این همه قائلند بافضلیت
ابوبکر و متمسکند در این قول باجماعی که حقیقتش معلوم شد و میگویند
که افضلیت در باب کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی
فضیلت بمعنی کثرت ثوابست و ابوبکر اکثر ثوابا از علی است و هیچ تامل
نمیکنند و اندیشه هم ندارند که کسی تامل کند و بداند که ثواب مترتب نیست
مگر بر علم یا بر عمل پس هرگاه علی در علم و عمل زاید باشد بر دیگران چگونه
ثواب دیگری زاید بر او تواند بود و عجب اینست که بابوبکر اکتفا ننموده
تفضیل عمر و عثمان نیز بر آنحضرت میکنند و منازعه معاویه را نیز با آن

حضرت

حضرت در امر خلافت معقول میدانند بنا بر تجویز خطا در اجتهاد
و منقولست که آنحضرت میفرموده الدهر انزلنی انزلنی حتی قیل
معاویه و علی یعنی روزگار و مغرور شدن اهل روزگار با او و اعراض
کردن ایشان از قبول حق فرود آورد در مرتبه مرا فرود آورد تا مشتبه
شدم بمعاویه و گفتگو شد که آیا معاویه بر حقست یا علی و چه خوب
ادا کرده شیخ ابو علی سینا مرتبه آنحضرت را بنسبت بصحابه حیث قال
و اما علی بن ابیطالب علیه السلام فکان شمس فلک الحقیقة و قطب
سماء المعرفة و کان علیه السلام فیما بین اصحابه صلی الله علیه و آله
کالمعقول فیما بین المحسوس دلیل دیگر بر تفضیل آنسرور آنست که حضرت
رسول آنسرور را نفس خود خوانده و آیه مباهله مؤید اینست و مساوی
با انبیاء عظام کرده اند حیث قال صلی الله علیه و آله من اراد ان ینظر
الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقویه و الی ابرهیم فی حلمه و الی موسی فی
هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابیطالب و ظاهر است
افضلیت انبیا سیما پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از باقی انبیا و علی
افضل باشد از باقی صحابه و هو المطلوب دلیل دیگر آنکه علی محبوب
ترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر بسوی خدا تعالی بدلیل خبر طایر مشوی
حیث روی انه اهدی الی النبی صلی الله علیه و آله طایر مشوی فقال
اللهم ائتنی باحب خلقک یاکل معی فجاء علیه السلام یعنی مرغ کبابی
هدیه نزد حضرت آوردند فرمودند که خداوندا برسان محبوب ترین
خلق خود را بسوی من که با من شریک شود در تناول این کباب فجاء علی

و نیز محبوب ترین مردانست نزد پیغمبر بدلیل خبر عایشه که مذکور شد و شک
نیست که محبوب ترین خلق پیش خدا و رسول افضل خلق است پس علی افضل
خلقست بعد از رسول صلی الله علیه و آله و هو المطلوب **فصل چهارم**
در بیان طریق معرفت سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
و بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون امامت علی ع ثابت شد طریق
اثبات امامت سایر ائمه بنص آنحضرت ثابت شود و نص آنحضرت بتواتر
است در میان شیعه بتنصیص آنحضرت مر حسن را علیه السلام و هم
چنین حسن مر حسین را و تنصیص حسین مر علی زین العابدین را و تنصیص
مر علی مر محمد باقر را و تنصیص محمد باقر مر جعفر صادق را و تنصیص جعفر
صادق مر موسی الکاظم را و تنصیص موسی مر علی الرضا را و تنصیص علی
محمد جواد را و تنصیص جواد مر علی هادی را و تنصیص هادی مر حسن
العسکری را و تنصیص حسن مر محمد بن الحسن را که آخر ائمه اثنا عشر است
و قائم و غایبست تا آنکه مأذون شود بخروج علیه و علیهم صلوات الله
و سلامه و تنصیص بر اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعه
امامیه متواتر است و از جمله این که گفت مر حسین علیه السلام را یعنی
هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمة التسعة تاسعهم قائمهم و حدیث
لوح نیز که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسماء و القاب ائمه اثنی عشر
مکتوب بوده و آنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها
سپرده متواتر است و از هر کدام از ائمه نیز بر مجموع ما نحن فیه متواتر است و
حصر ائمه در عدد اثنی عشر و وجوب غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و

از هرکدا

از هر کدام از ائمه متواتر است و کیفیت تواتر بنحویست که سابقا تبیین
شد و تنصیص بر ائمه اثنا عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در
اخبار کثیره منقول است و بالجمله علم قطعی عادی بنصوص مذکوره حاصل
است و علمای مخالفین نیز دفع این علم از خود نمیتوانند نمود و اکثر قایل آن
شده اند و بسیاری از علمای آن جماعت مصنفات در فضایل ائمه معصومین
ترتیب داده اما بامامت بمعنی خلافت قایل نیستند و لفظ امام را در
حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و مقتدای در دین حمل میکنند و غافل اند
از اینکه لفظ خلیفه نیز در بعضی از احادیث وارد شده چنانکه در حدیث
مسروق حیث قال بینا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب هل
عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفة قال انک لحدیث السن و ان
هذا شیء ما سألنی احد عنه نعم عهد الینا نبینا صلی الله علیه و آله ان
یکون بعده اثنی عشر خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل یعنی مسروق گفت
بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از کبار صحابه است وقتی که پرسید
جوانی از ما که آیا گفته است پیغمبر شما بشما معهود کرده است که بعد از
او چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت بدرستیکه تو جوانی و کم سال
و نا آزموده و با مور دنیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من
نپرسیده آری معهود کرده است پیغمبر ما بما که بعد از او دوازده خلیفه
خواهد بود نقبای بنی اسرائیل که خلفای موسی بودند و بالجمله چون
ظاهر شد ثبوت نص بر باقی ائمه ثبوت امامت ایشان نیز ظاهر باشد چه
دانستی که در امام عصمت و نص هر دو معتبر است و در زمان هر یک از

این ائمه هر که قایل بامامت دیگر است نه ادعای عصمت برای او کرده
ونه ادعای نص بر امامتش فباطل باشد وچون واجبست وجود امام
در هر زمانی ثابت است نص بر امامی از ائمه اثنی عشر که در زمان مفروض
باشد پس واجبست که امام او باشد بدلیل اجماع مرکب وچون امام او باشد
معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت شرطست در امامت وبعضی از فرق
شیعه که مدعی نص بر امام خودند قائلند بانتهای امامت بامامی و
بغیبت او که معلومست بیقین موت آن امام مانند کیسانیه که قایلند
بامامت وغیبت محمد الحنفیه ومانند ناووسیه وواقفیه بر امامت
جعفر صادق ومانند واقفیه بر امام موسی کاظم ومانند فطحیه که قایل
بامامت عبد الله بن جعفر ومانند اسمعیلیه که قایلند بامامت اسمعیل بن
جعفر چه موت همه این ائمه معلومست بیقین پس اگر امامت بایشان
منتهی شد خلو زمان از امام لازم می آمد وبطلان این ثابت شد پس این
همه مذاهب باطل باشد وایضا دلیل بر بطلان این مذاهب انقراض اهل
این مذاهب است وعدم بقا احدی از انها وانقراض قائلین بحق تا وقت
موعود محالست وگرنه بطلان شریعت حقه لازم آید چه بقای شریعت
نتواند بود مگر بآنکه جماعتی اقامت آن کنند وچون اقامت آن کنند اهل
آن باشند وحال آنکه بقای شریعت حقه الی الیوم الموعود از ضروریات
دین است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر یکی از مذاهب مخالفین حق
باشد لازم آید یا عدم وجوب عصمت ونص بر امامت ویا خلو زمان از
امام وانتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود لیکن انتفای وجوب

عصمت

عصمت ونص وخلو زمان از امام وانتفای شریعت حقه هر سه محالست
نتیجه دهد که پس حقیقت مذاهب مخالفین باجمعهم محالست وهو
المطلوب وچون حقیقت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش ثابت باشد
وچون بطلانش ثابت باشد مذهب امامیه اثنی عشریه حق باشد
والا لازم آید خرق اجماع مرکب وخروج حق از میان امت محمد صلی الله
علیه وآله واین محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هر گاه خرق
اجماع مرکب وخروج حق از امت محال باشد واجبست که مذهب
امامیه اثنا عشریه حق باشد بنا بر آنکه هیچ مذهبی دیگر حق نیست
چنانکه دانسته شد لیکن خرق اجماع مرکب وخروج حق از امت محالست
نتیجه دهد که پس مذهب امامیه اثنا عشریه حقست وهو المطلوب ومذهب
زیدیه نیز بعدم ادعای عصمت باطل است چه زیدیه قایل بوجوب عصمت
نیستند وبعضی از متاخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف اجماع کرده چه
دعوی عصمت اشخاصی کرده که پیش از وی جمیع امت متفق بودند بعدم عصمت ایشان
وحال آنکه ادعای عصمت بی ادعای نص وظهور معجزه کرده واین ظاهر
البطلانست چه عصمت بدون نص واظهار معجزه متحقق نتواند شد و
دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه است وبنا آن موقوفست
بتمهید مقدمه وآن چنانست که امت بعد از آنکه متفق شده اند در حجیت
اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قائلین بوجوب وجود
معصوم برانند که وجه حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که واجب
است وجود او در هر زمانی وجمهور اهل سنت که قایل بوجود معصوم نیستند

برانند که وجه حجیت اجماع امتناع اتفاق امت است بر خطا عقلا او
سمعا اکثر برانند که امتناعش سمعی است و متمسکند باحادیثی که دالست
بر عدم اجتماع امت بر خطا و بعضی برانند که عقلی است و این مذهب ظاهر
البطلانست چه خطا بر هر یک هر گاه جایز باشد بر مجموع نیز جایز خواهد
بود چه در این موضع حکم کل و حکم احاد یکی باشد لا محاله چه خطا و صواب
امری نیست که متعلق مجموع من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق بهر فردی من
هیئات اجتماعیه است و فرقی میان هر یک از احاد جایز باشد بر مجموع نیز
جایز باشد و آنچه گفتیم منتقض نشود بتواتر چه تواتر چون مستند است
باحساس پس عقل حکم کند بامتناع اتفاق جمعی کثیر بغلط حتی عادة و اجماع
چون در معقولات نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت هر چند در نهایت
کثرت باشند بر خطا در نظر بنا بر عروض شبهه مر جمیع را و همچنین مذهب
اکثرین نیز باطلست چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که عدم اجتماع
امت بر خطا بنا بر آن باشد که واجبست در هر زمان وجود معصومی در
میان امت نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود جواز خطا بر هر یک روا
نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب شیعه است پس چون حجیت اجماع بنا
بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت
که اکثر امتند حجت باشد بسبب آنکه معصومی که واجبست وجود او
لا محاله در میان فرقه شیعه و امام شیعیان باشد پس نتواند بود که
قول مجموع شیعه نباشد و هر گاه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه
باشد پس اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب و بعد از تمهید این مقدمه

گوئیم

گوئیم چون اثبات عصمت و امامت علی علیه السلام بدلایل علیحده نیز بحجت
باجماع کردیم پس گوئیم اجماع شیعه منعقد است بر اینکه امام که بعد
از علی بن ابیطالب حسن بن علی علیهما السلام و اجماع شیعه حجت است
بسبب دخول علی علیه السلام در میان ایشان که عصمت و امامتش بدلیل
غیر اجماع ثابت شد پس جناب امام حسن علیه السلام پس امام حسین علیه السلام
امام باشد و بعد از امام حسین ع شیعه دو فرقه شدند بعضی قایل شده
اند بامامت محمد بن الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین ع و چون مذهب
قائلین بامامت محمد حنفیه باطلست بدلیلی که دانسته شد پس معصوم
در میان شیعه داخل بود در میان جماعت از شیعه داخل نتواند بود
لاستحالة بطلان قول المعصوم پس داخل باشد در فرقه که قایلند
بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از علی
بن الحسین فرق محقه مختلف شدند بعضی قایل اند بامامت زید
بن علی بن الحسین و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر و چون مذهب زیدیه
باطل باشد پس امامت محمد الباقر حق باشد بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه
محقه متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی پس جعفر بن
محمد امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند
بر جعفر و بعضی قایل شدند بعد از او بامامت عبد الله بن جعفر و بعضی
بامامت عبد الله بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی
بامامت موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبد الله و اسمعیل

باطل است پس موسی بن جعفر امام نباشد و قائلین بامامت موسی بن مختلف
شدند بعضی وقف بر موسی کردند و بعضی بامامت علی بن موسی قائل
شدند و چون وقف بر موسی باطل است پس علی بن موسی امام نباشد
و بعد از و متفقند بر امامت محمد بن علی پس او امام نباشد و بعد از او
بامامت علی بن محمد پس او امام نباشد و بعد از او بامامت حسن بن علی
پس او امام نباشد و بعد از او مختلفند بعضی قایل اند بامامت جعفر برادر
حسن و دیگران بامامت محمد بن الحسن الخلف القائم و چون امامت
جعفر بموت او و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن
علیه و علی آبائه السلام امام نباشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر تعیین ائمه
ظهور معجزه است چه متواتر است در میان امامیه که هر کدام ائمه
اثنی عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه نمودند و پیشتر دانستی
که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند و چون
امام باشند معصوم نیز باشند چه امامت بعصمت مختص بود چنانکه ثابت شد
و هو المطلوب **فصل پنجم** در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام
که امام ثانی عشر از ائمه اثنا عشر است صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه
چون ثابت شد بنقل متواتر حصر ائمه در عدد اثنی عشر و ثابت شد نصوص
متواتره در مرتبه ثانی عشر محمد بن الحسن العسکری علیهما السلام و ثابت
شد امتناع خلو زمان تکلیف از امام معصوم پس واجبست که امام
ثانی عشر محمد بن الحسن موجود و حی باشد و امام زمان باشد تا انتهای
زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر محمد بن الحسن موجود

نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنا عشر لیکن
خلو زمان و بطلان انحصار هر دو محال است نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن
موجود باشد دلیل دیگر امت در این زمان سه مذهبند بعضی قائل نیستند
بوجود امامی و بعضی قائلند بوجود امامی که مدعی عصمت نص برای او
نیستند و بعضی قائلند بوجود امامی معصوم منصوص علیه که محمد بن
الحسن است و چون ثابت شد امتناع خلو زمان از امام باطل باشد مذهب
اول و چون ثابت شد وجوب عصمت و نص بر امام باطل شد مذهب
دویم نیز پس اگر مذهب سیم نیز باطل باشد لازم آید اتفاق امت بر خطا و
خروج حق از میان امت و این باطل است باتفاق پس مذهب سیم حق باشد
و محمد بن الحسن موجود و حی و امام باشد پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم هرگاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود
باشد لیکن اتفاق امت بر خطا محال است نتیجه دهد پس محمد بن الحسن
موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود بنص متواتر
پس معصوم نیز بود و نص نکرد بر امامت دیگری بالاتفاق و نیز ممتنع بودی
عدم نقلش عادة لیکن منقول نشده مطلقا پس باید الان موجود باشد
که اگر موجود نبودی واجب بود بر او نص بر دیگری و ترک واجب از
معصوم ممتنع است پس باید که محمد بن الحسن که امام معصوم بود هرگاه
نص بر دیگری نکرده باشد واجبست که موجود باشد لیکن نص بر دیگری
نکرده نتیجه پس موجود باشد و هو المطلوب و چون ثابت شد بدلایل
ثلاثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غایب باشد که اگر ظاهر بودی

معروف بودی لیکن معروف نیست پس غایب باشد پس هرگاه امام
معصوم موجود و غایب باشد بر ما ثابت نیست بیان سبب غیبت او
بر سبیل تفصیل و معلوم است علی الجمله که سبب غیبت از جانب امام
نیست بنا بر آنکه معصوم است و واجب است بر او ظهور و قیام بامر امامت
و اقامت شرایع و ترک واجب از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام
از طرف رعیت باشد بنا بر عدم نصرت پس هرگاه متحقق شود ظن
نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود اگر سؤال کنند که وجوب
وجود امام در هر زمان بنا بر آنست که لطفست وجود امام و لطف
وقتی متحقق شود که امام ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف چگونه
متحقق تواند شد و چه فرق باشد میان اینکه امام موجود باشد و
متصرف در امور نباشد جواب گوییم چنانکه اگر امام ظاهر باشد و
کسی اطاعت وی نکند هیچ شک نیست که قدحی در لطف بودن امام
حاصل نشود کذلک غایب بودن امام هرگاه سبب غیبت خوف اعادی
و عدم نصرت رعیت باشد ضرری بلطف بودن امام نتواند کرد چه
عدم نصرت در اینصورت بمنزله عدم اطاعتست در آن صورت و
فایده این لطف باین ظاهر شود که هرگاه امام موجود باشد و غایب
هر آینه تعذیب خدا تعالی مر عاصیان را که سبب غیبت امام از جانب
ایشانست عقلا نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و
عدم طاعت وی بخلاف اینکه امام اصلا موجود نباشد چه در این
صورت لا محاله تعذیب قبیح باشد بسبب آنکه حجت خدا بر بنده

درانصورت

در اینصورت تمام نشود و اینکه گفتیم نسبت بمخالفین است و جماعتی
که نصرت ایشان مبذول نیست بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت
بشیعیان که نصرت ایشان همیشه معد و مهیاست لطف بجهت
ایشان در غیبت امام نیز بسیار است مثل صبر کردن بر حرمان ملازمت
امام و منتظر خروج بودن و اجتناب از قبایح بنا بر اعتقاد وجود امام
و امکان ظهور و تمکن او بر اقامت حدود در هر لحظه و مانند آن
و اما طول عمر صاحب الزمان علیه السلام هیچ شبهه نیست در
امکانش و بر تقدیری که ممتنع عادی باشد در این زمان از مقوله
خوارق عاداتست که ثابت شد جوازش در غیر انبیا نیز و بالجمله
هرچه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادی منافی آن نتواند بود

فصل ششم در احوال ائمه جور و وجوب برائت از ایشان چون
معلوم شد اعیان ائمه که منصوص‌اند از جانب خدا و رسول و واجب
العصمه و مفترض الطاعه پس هر که دفع ایشان از مراتب و منازلی که
خدا تعالی بجهت ایشان مقرر داشته نماید و خود بجای ایشان بحیله
یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد باجماع امامیه و بنا بر آنکه دفع امامت
مثل دفع نبوت باشد و دافع نبوت لا محاله کافر است پس دافع امامت
کافر باشد بنا بر آنست که هم چنانکه شریعت محتاج است بنبی در
حدوث و ابتدا کذلک محتاجست بامام در حفظ و بقا عقل فرق
میان این دو صورت نکند و وجوب هر دو بدلایل عقلیه قطعیه
ثابت باشد و مؤید اینست حدیث من مات و لم یعرف امام زمانه

مات میته جاهلیه که مخالف و موافق متفق اند در صحت آن و هم
چنین حدیث حربک یا علی حربی و سلمک سلمی و شک نیست که میته
جاهلیه میته کفر است و کذلک حرب نبی کفر است پس هرگاه جاهل
بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اول جاحد و محارب امام و دافع
او از منزلت امامت بطریق اولی کافر باشد و از آنچه گفتیم ثابت شد
که امامت اصلیست از اصول دین مثل نبوت پس خلفای ثلاثه
متقدمه بر امیر المؤمنین علیه السلام و خامس منازع و سایر
منازعین و هم چنین جمیع خلفای بنی امیه و بنی العباس و جماعتی
که اعوان و انصار ایشان گردیده اند در امر خلافت همه مقطوع
الکفرند بلا شبهه و واجبست برائت از ایشان و بغض بر ایشان چنانکه
واجبست برائت و بغض بر مثل ابوجهل و عتبه و شیبه از مشرکان
قریش که محاربه با حضرت رسول کردند و دفع او از مرتبه رسالت
خواستند و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثنا کرده از
خلفای بنی امیه معاویة بن یزید و عمر بن عبد العزیز را بنا بر ترک
خلافت از اول و رد فدک از ثانی و لا یخفی قربه من الصواب و ان
کان لفظ قاطبة فی قول المعصومین فی لعن بنی امیه اللهم العن بنی
امیه قاطبة ینافیه بحسب الظاهر و اما مخالفین که معتقد امامت
ائمه ضلالند اگر از اهل جحود و عناد باشند شک نیست در کفر و
استحقاق لعن ایشان و الا اگر از باب شبهه یا عوام باشند حال
ایشان در آن مرتبه نیست اگر بنا بر آنکه خالی از تقصیر نباشند معذور

نخواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر معذور توانند بود
اگر سؤال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر میبودند هر اینه جاری میبود
بر ایشان احکام کفر من منع الموارثة والمدافنة والصلوة علیهم و اخذ
الغنیمة و اتباع المدبر و معلومست که حضرت امیر المؤمنین ع در وقت
قدرت اجرای هیچیک از این احکام نکرد جواب گوییم که احکام کفر مختلف
باشد چه حکم حربی غیر حکم ذمی باشد در قبول جزیه و تقریر بر دین خود
و عدم آن باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن نزد مخالفین
پس تواند بود که این نوع از کفر که متظاهر بشهادتین باشند حکمشان
غیر سایر حکم کفار باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قایلند بکفر
مجبره و مشبهه با آنکه احکام کفر بایشان جاری نکرده اند **باب پنجم**
در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردنست بوجوب زنده کردن خدای تعالی
جمیع مردگان مکلفین را در روزی که معروفست بروز قیامت و
حاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم کردن به
دخول کافران و عاصیان بدوزخ که عبارتست از داریست مهیا بجهة
رسانیدن عقاب و بدخول مؤمنان ببهشت که عبارتست از داریست
آماده بجهت ایصال ثواب و مقصود از این باب در چند فصل مبین
کرده **فصل اول** در بیان وجود معاد و صحت اعاده بدانکه معاد
در لغت بمعنی بازگشت است و مراد در اینجا بازگشت روحست ببدن
بعد از مفارقت او و از ضروریات دینست وجوب بازگشت روح
ببدن در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در دار دنیا کرده

باشد و عقل نیز دالست بر وجوب معاد بنا بر وقوع وعد بثواب و وعید
بر عقاب و واجبست وفا کردن بوعد و وعید و آن موقوفست بباز
گشتن روح ببدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است و الا امر
بطاعت و نهی از محرمات عبث بودی و صدور عبث از خدای تعالی
ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب و عقابست و ایصال
موقوفست بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
اگر معاد واجب نبودی وعد و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی
لکن بطلان وعد و وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه
دهد که پس معاد واجبست اگر سؤال کنند که وجوب معاد فرع
صحت اعاده است و اعاده روح ببدن صحیح نتواند بود چه اگر جایز
باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محالست بنا بر انعدام بدن
اول و امتناع اعاده معدوم بعینه بالضروره یا بمثل بدن اول و
این نیز ممتنع است و الا لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی
باشد و این ظلمست و قبیح جوابش بر دو وجه است یکی بر مذهب محققین
که قائلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوئیم بعد از
مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد بحسب ماده
و در وقت اعاده فایض شود بر ماده بدن صورتی مثل صورت اول
و تعلق گیرد باین بدن معاد روحی که مجرد است و باقیست بآن تشخص
و تشخص شخص انسانی نیست مگر بتشخص نفس ناطقه که روح عبارت
ازوست و در تشخص نفس ناطقه ماده بدن دخیلست باصورت بانه

باصورت

باصورتی معین نمی بینی که شخص طفل بعینه همان شخص کهل و شیخ است
با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هرگاه روح مثاب مثلا
بعینه روح مطیع باشد که باقی است با تشخص و ماده بدنش بعینها ماده بدن
وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که کهل مثلا
غیر طفل باشد وجه دویم بر مذهب جماعتی که قائل نیستند بتجرد روح بلکه
روح را قائم دانند ببدن و فانی دانند بموت بدن لیکن گویند که بدن
از موت فانی نشود بلکه متفرق شود اجزای وی و آنچه معدوم شود
بسبب موت حیات بدن باشد که مشروطست باجتماع اجزای بدن و
در روز قیامت چون اجزای متفرق شده مجتمع شود باز حیات با بدن و
تشخص همان تشخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم را موجب زوال
تشخص وی ندانند و این هر دو جواب بنا بر تسلیم امتناع اعاده معدوم
است بعینه و در میان مردم جماعتی هستند که قائل نیستند بامتناع
مذکور و کار بر ایشان لا محاله آسان باشد و محتاج بجواب نباشند
و باید دانست که آنچه گفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب معاد
جسمانی بنا بر آنکه ثواب و عقاب موعود ثواب و عقاب جسمانیست
و ایصال ثواب و عقاب جسمانی لا محاله موقوفست باعاده بدن بسبب
آنکه روح بواسطه بدن قبول لذت و الم جسمانی نتواند کرد و ظاهر است
که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی نیست چنانکه
مذهب محققین قائل بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی و
جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی

بعد از مفارقت از بدن والتذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل و تألم
وی از ضد کمالات واما جسمانی بنابر وجوب ابقای وعد و وعید که موجب
ایصال ثواب و عقاب جسمانیین است و چون صحت اعتقاد دینی
موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست واین رساله مختصر است
در ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس ناطقه وبیان تفصیل
لذات والام روحانی اعراض لازم باشد تا اخلال شرط لازم نیاید و اگر
کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسایل باشد رجوع بکوهر مراد کند

فصل دوم در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت و نار
و سایر امور اخروی بدانکه وعد عبارتست از اخبار بوصول نفع به
موعود و وعید از اخبار بوصول ضرر بموعود و نفع اگر مستحق باشد
و مقارن تعظیم واجلال است ثواب گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن
بتعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق باشد تفضل گویند و ضرر اگر
مستحق باشد و مقارن اهانت واستخفاف بود عقاب گویند پس ثواب
نفعیست مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف
و وجوب ثواب عقلیست چه ثواب در برابر فعل مکلف به و ترک آن منهی عنه
است که مشتملند لامحاله بر مشقت والزام امور شاقه بدون منافع
عظیمه قبیحست عقلا و هیچ عظم اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود و محض
نفع که عوض باشد هرچند که در برابر عظیم بود و چنانکه در برابر مشقت
تکلیف نباشد پس آن مشقت قبیح باشد لامحاله واما وجوب عقاب حق
اینست که عقلی نیست چه برای انزجار از قبایح واخلال بواجبات

استحقاق

استحقاق عقاب واحتمال آن کافیست بلکه وجوب عقاب سمعیست و مجمع
علیه و واجبست خلوص ثواب از شایبه ضرر و خلوص عقاب از شایبه
نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد تألم از عوضی که خالص
باشد نخواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند واقع شد اما خلوص
عقاب بسبب آنکه انزجار ادخل باشد لامحاله و واجبست دوام ثواب
عقلا چه احتمال انقطاع شایبه ایست که واجبست خلوص ثواب از
آن واما دوام عقاب حق اینست که عقلی نیست چون اصل عقاب واحتمال
انقطاع موجب عدم خلوص نیست واحتمال دوام منافی آن نیست بلکه
سمعیست و مختلف فیه و حق دوام اوست برای کفار و انقطاع او از
فساق اهل ایمان اما دوامش برای کفار لدلالة القرآن علیه دلالة
ظاهرة لا یقبل التاویل واما انقطاع او از فساق بنابر استحقاق ثواب
بایمان و سایر اعمال الخیر و وجوب دوام ثواب پس مقدم نتواند بود بر
عقاب و مجتمع نیز نتواند بود با عقاب پس لابدست تقدیم عقاب و
انقطاع او برای ایصال ثواب واما حقیقت جنت و نار که یکی دار ثواب
آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب از ضروریات
دین است و تحققش فی الجمله مجمع علیه و وجود جنت و نار الآن مختلف
فیه است و حق وجود آنست الآن لدلالة الظواهر علیه مع عدم
المعارض الذی یصلح للمعارضة واما عذاب قبر اجماعیست و وقوعش
فی الجمله و خلافی که بعضی کرده اند بعد از تحقق اجماع صادر شده و
از درجه اعتبار ساقط است واما وقوعش عقیب دفن خلافی است

بعضی برآنند و بعضی برآنند که قریب بقیام الساعة واقع خواهد شد
وهرچه در باب امتناع عذاب گویند مجرد استبعاد است و هیچگونه
امتناعی متصور نیست واما سؤال و عذاب اعمال ونشر صحایف در روز
قیامت وهم چنین میزان وصراط واشهاد جوارح جمیع این امور را آیات
وقرآن وحدیث شاهد برآن پس واجبست اعتقاد بجمیع آنها

فصل

در بیان ایمان واسلام وکفر وفسق ونفاق بدانکه شک نیست که معنی
ایمان بحسب لغت تصدیق واذعانست کما قال الله تعالی حکایة عن اخوة
یوسف وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا یعنی تو تصدیق نمیکنی و باور نمیداری
سخنی را که ما گفتیم وقال یُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ یعنی تصدیق
میکنند و باور میدارند سخن کاهنان و ساحران و مبطلان را و نیز
عرب گویند در محاورات خود فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن بکذا
و مانند این بسیار است واما بحسب شرع خلافست علما را اشاعره
برآنند که تصدیق بقلبست پیغمبر را در جمیع ما جاء به من عند
الله ضرورة بدون اعتبار لسان و قریب باین مختار شیخ الطائفة
ابو جعفر الطوسی رحمة الله علیه فانه قال الایمان هو التصدیق بالقلب
ولا اعتبار بما یجری علی اللسان وکل من کان عارفا بالله وبنبیه و
بجمیع ما اوجب الله علیه معرفته فهو مؤمن وبعضی برآنند که ایمان
مجرد اقرار بلسانست وبعضی برآنند که ایمان مجموع تصدیق بقلب
است با اقرار بلسان واین مختار محقق طوسی قدس الله سره وبعضی
از اصحاب ما برآنند که مجموع تصدیق بالقلب واقرار بلسان وعمل

بجوارح

بجوارحست ودلالت کند باین بسیاری از احادیث معصومین سلام الله علیهم
اجمعین ومعتزله برآنند که ایمان عبارتست از طاعات با فرایض تنها کما
هو مذهب بعضهم وبا فرایض با نوافل کما هو مذهب الآخرین وشیخ طوسی
استدلال کرده بر مختار خود باین که ایمان در لغت نیست مگر بمعنی تصدیق
واصل عدم نقلست ودلیلی نیست بر نقل ودر لفظ شرع هرچه دلیلی نیست
بر نقلش واجبست حملش بر معنی لغوی غایتش در لغت هر تصدیقی ایمانست
ودر شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق
قلبی فهمیده نشود مگر بقول پس واجبست اعتبار قول بلسان در ایمان
جواب گوئیم که تصدیق قلبی بعین قول فهمیده شود چنانکه در اخرس چه
در عرف اخرس و ساکت را نیز مؤمن گویند واستدلال کرده محقق طوسی
باعتبار اقرار بلسان در مفهوم ایمان بقوله تعالی وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا
أَنْفُسُهُمْ یعنی انکار کردند کافران با آنکه نفسشان بیقین دانست پس
اگر تصدیق قلبی که استیقان نفسی عبارت از آنست کافی بودی استناد
جحود بایشان نکردی وجوابش آنست که استیقان نفس کنایه است از
آنچه مرکوز است در عقول کما اگر اهمال نظر نکند هرآینه خواهد بیقین
دانست نه آنکه بالفعل بیقین دانسته اند و تصدیق واذعان بآن کرده
ودیگر مراد تصدیق قلبی است که ظاهر شود با اقرار بلسان و با غیر این
چنانکه در اخرس و ساکت نه تصدیق قلبی که بر تقدیر وقوع ظاهر
خلاف آن باشد چنانکه در کفار معاند پس حق آنست که حقیقت ایمان
نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن اعتبار لسان

بلکه سایر جوارح نیز ضرور است در ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق
لفظ مؤمن شرعا چه اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسیکه ظاهر
شود از او تصدیق قلبی یا ظاهر شود منافی تصدیق قلبی و بانچه گفتیم اول
توان کرد انچه وارد شده در احادیث معصومین صلوات الله علیهم که
ایمان منقسم است بجمیع جوارح بدن و شاید احادیثی که دلالت بر اعتبار عمل
جوارح در ایمان و چون حقیقت ایمان معلوم شد حقیقت کفر مقابل
ان باشد اعنی عدم ظهور تصدیق قلبی بچیزی که واجب است تصدیق بان
اعم از انکه متحقق بتکذیب قلبی باشد و یا بمحض عدم تصدیق و تکذیب متحقق
نباشد پس اگر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد و اگر با عدم
تصدیق و تکذیب اظهار تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن لقوله تعالی
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا پس اسلام اعم باشد
از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق مباین باشد چه
اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از انکه تصدیق قلبی باشد
یا نباشد و نفاق اخص باشد از کفر کذلک چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار
تصدیق و اما فسق در لغت بیرون امدن است از چیزی و داخل شدن در چیزی
دیگر و اما بحسب شرع فقال المحقق الطوسی قدس سره هو خروج عن طاعة
الله مع الایمان و قال الشیخ الطوسی رحمة الله علیه هو عندنا عبارة عن کل
معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالی کلها کبائر و انما
تسمیها صغائر بالاضافة الی ما هو اکبر منها و هی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر
منها و مذهب شیخ قریب بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن وجهش معلوم

نیست

نیست بلکه محقق است که معاصی کافر نیز فسق است و خدای تعالی کافر را فاسق
خوانده کما فی قوله و الکافرون هم الفاسقون **فصل چهارم** در بطلان
احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قایلند بتحابط
میان طاعت و معصیت یعنی گویند که طاعت زایل کند معصیت سابقه را
و معصیت زایل کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند نه طاعت
ماند و نه معصیت و اگر یکی زاید باشد بر دیگری بقدر زیادتی باقی ماند و
علمای امامیه و سایر محققین قایلند ببطلان تحابط چه مزیل شیء باشد که
ضد او یا منافی او باشد و منافاتی نیست میان طاعت و معصیت که مانع باشد
از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتباری طاعت باشد
و باعتباری دیگر معصیت چه جای انکه هر کدام فعلی دیگر باشد و همچنین
منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عذاب چه بدیهیست جواز
بودن شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود
هم مستحق مدح و هم مستحق ذم و دیگر انکه مستلزم ظلم است لا محالة چه
در صورتی که معصیت مساوی طاعت باشد یا زاید بر او لازم اید که
اصلا ثواب نیابد بلکه عقاب هم نیابد و حال انکه مستحق ثواب بود
بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا
یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و استدلال بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن
السیئات باطل است چه مراد نیست که کثرت حسنات موجب این شود که
دیگر سیئات نکند نه انکه سیئات کرده زایل شود و همچنین است استدلال
بقوله تعالی و لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم

فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط
اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست که عمل
خود را بوجهی واقع میکردانید که مستحق ثواب شوید و عمل شمایان باطل
شود چه صدقه بر وجه منّ و جهر اقوال باشد که هر اینه موجب سوء
ادب و کراهت آنحضرت لا محاله از درجه اعتبار ساقط و زایل باشد و
هر عملی که بهتر از آن متصور نبود هرگاه بر وجه اشراک واقع شود البته با
عدم مساوی بود و قوی ترین شبهه ایشان آنست که چون واجبست خلوی
ثواب و عقاب پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد خالی از آن نیست که مجتمع
یا مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لزوم و عدم خلوص ظاهر است
و اگر متعاقب باشند مجمل خالص نباشد از شوب منتظر لا محاله و جوابش
آنست که مجمل هرگاه عقاب باشد تواند بود که شدت عقاب جای شوب
منتظر نگذارد و احتمال انقطاع و تعقب ثواب بخاطر رسد که با مبدا آن اشترا
حاصل شود و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب جمیع
زایل نتواند شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی و با شفاعت و خلاف
نیست در جواز عفو از صغایر مطلقا و از کبایر بعد از توبه لیکن در جواز
عفو از کبایر بدون توبه خلافست و حق جواز است عقلاً و سمعاً اما عقلا
بنا بر آنکه عفو احسانست چه شک نیست که اسقاط حقوق متضمن
ایصال نفع است و ایصال نفع احسانست پس اسقاط حق نیز احسان باشد
بلکه بهترین احسانها باشد که اسقاط مضرت اعظم از ایصال هر
منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان و ایصال منافع بغیر در شک

نباشد

نباشد در حسن اسقاط مضرت مستحقه از غیر و چون عفو حسن باشد
لا محاله جایز باشد و اما سمعا فلقوله تعالی انّ الله لا یغفر ان یشرک به
و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغایر
یا بکبایر بعد از توبه صحیح نیست اما بصغایر بنا بر اباء سیاق از آن و اما بکبایر
بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان شرک و سایر کبایر و عدم تخصیص بعضی
دون بعضی فلا یصح التعلیق بمن یشاء لقوله تعالی قل یا عبادی الذین
اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا
و تخصیص بتوبه خلاف ظاهر است بعدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر
بدون دلیل جایز نه پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند سایر
ذنوب مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذلک من النصوص و همچنین وقوع
شفاعت اجماعی است و خلافی در آن نیست لیکن خلافست که شفاعت
بمعنی طلب زیادتی ثوابست یا بمعنی طلب اسقاط عقاب برای مستحقان
ثواب کما هو مذهب غیرهم و حق معنی دویم است چه اگر شفاعت حقیقت
می بود در طلب ازدیاد ثواب لازم می آید که هرگاه ما دعا کنیم بجهة ازدیاد
درجات حضرت پیغمبر می توان گفت که ما شفاعت پیغمبر میکنیم و شک
نیست در امتناع این اطلاق پس شفاعت باین معنی نتواند بود بلکه معنی
دویم باشد و حقیقت در آن و لقوله ع ادخرت شفاعتی لاهل الکبایر
من امتی و این خبریست که جمیع امت آنرا تلقی بقبول نموده اند و در حکم
متواتر است و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع بود
تخصیص باهل کبایر وجهی نداشت بسبب آنکه چون احباط باطل است

نتوان گفت که ثواب اهل کبایر زایل است باکثر ولحاحشان بازدیاد
ثواب بیشتر چه تواند باشد که صاحب کبیره طاعاتش از مؤمن خالی از
گناه بیشتر باشد وثوابش تمامتر پس تخصیص اهل کبایر نتواند بود
مگر بنا بر حاجتشان باسقاط عقاب ومعتزله متمسک شده بقوله تعالی
ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط
عقاب بودی هر اینه شفیع غیر ظالمین را که مراد عاصیانند بنودی
چه غیر عاصی را عقاب نیست که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت
مخصوص بظالمان بودی ونفی شفیع از ایشان وجه نداشتی پس بنا بر آن
ابهم استدلال بر مذهب معتزله نتوان کرد وهم معارضه با حدیث مذکور
وجوابش آنست که نفی در اینجا شفیع مطاعست یعنی شفیعی که بر وجه
الطاعت قبول شفاعتش باید کرد منافاة ندارد وبا ثبوت شفیع مطاع
مجاب چه شفیع ناصر باشد وجوابش آنست که ناصر کسیست که دفع مضرت
از روی قوت وغلبه کند بخلاف شفیع که دافع مضرتست از روی
خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد وایضا متمسک شده بقوله تعالی
ولا یشفعون الا لمن ارتضی چه مرتضی کسیست که افعالش پسندیده
بود وفاسق افعالش پسندیده نیست پس شفاعت مخصوص غیر فاسق
باشد فان نتواند بود مگر بمعنی طلب زیاده ثواب وجوابش آنست که
لابد است در مرتضی از تقید بری واولی نیست تقید با فعاله چنانکه
شما میکنید از تقید بان یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است
ناظر باشد با قول خدا تعالی که من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه وقوله

تعالی لا یغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء پس
بر این تقدیر معنی چنین است که شفاعت نمیکنند مگر کسیرا که خدا
پسندد وخواهد که شفاعت کند در باره او **فصل پنجم** در وجوب
توبه وامر بمعروف ونهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل
معصیت ولازم این ندامتست عزم بر عدم عود معصیت پس شک
نیست که توبه واجبست عقلا بنا بر آنکه ندامت بر فعل قبیح واجبست
عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد بسبب استحقاق ثواب لکون
کل طاعة کذلک لا سیما که در شرع نیز بر وجوب توبه وارد شده مثل
قوله تعالی توبوا الی الله جمیعا وقوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحا
الی غیر ذلک واجماع است بر سقوط عقاب با توبه وخلاف در این نیست
لیکن خلافست که وجوب سقوط عقاب با توبه سمعیست که اجماع
دلالت بر آن کرده یا عقلی بعضی بر آنند که عقلیست بنا بر آنکه توبه اعتذار
است وبا اعتذار مؤاخذه قبیح است وشیخ طوسی رحمه الله علیه
بر آنست که سمعیست ومنع کرده قبح مؤاخذه را با اعتذار وحق مختار
شیخ است چه با اعتذار ترک مؤاخذه حسن است نه آنکه فعل مؤاخذه
قبیحست هرگاه مؤاخذه مستحق باشد مجرد اعتذار رفع استحقاق نکند
بلکه همانا استحقاق باقیست بالضروره وبا بقای استحقاق مؤاخذه
قبیح نتواند بود واگر کسی استبعاد کند از آنچه گفتیم قیاس با حقوق
مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود واگر گویند صاحب حق هرگاه
محتاج باشد بحق خود طلب حق از و با اعتذار قبیح نیست لیکن اگر مستغنی

باشد قبیح است جواب گوئیم این فرق وقتی باشد که سبب حسن مؤاخذه
منحصر باشد در احتیاج ولازم نیست چه شاید که مصلحتی دیگر باشد
در مؤاخذه و یا مفسده باشد در ترک مؤاخذه وجمیع افعال الهی از این باب
پس لازم نیست از اینکه حاجت او مسلوب باشد طلب حق او قبیح باشد
ونیز خلافست در اینکه توبه مسقط توبه از جمیع معاصی است و یا توبه
از هر معصیتی مسقط عقاب آن معصیت و این خلاف فرع خلاف اول است
چه هر که قایلست بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که
قایل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه از آن معصیت و هر که
قایلست که اسقاط توبه مر عقاب را سمعیست نه عقلی و دلیل بر آن نیست
از سمعیات غیر از اجماع پس لابد است که قایل شود بوجوب توبه از
جمیع معاصی چنانچه اجماع بر آن منعقد است که هرگاه توبه از قبیح لکونه
قبیحا باشد که هر آینه مستلزم عزم بر عدم عود است بمثل آن فی کونه قبیحا
نه تنها در خصوصیات وجوه قبح ولا محاله این چنین توبه توبه از جمیع
قبایح باشد مسقط عقاب صغایر وکبایر و در این خلاف نیست اما اسقاط
توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوصیت وجوه قبح او عظم المستحق علیه
من العقاب عقاب آن معصیت را خلافیست نه اجماعی پس چون باطل
شد عقلی بودن اسقاط باطل شد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ رحمه
الله علیه و باید دانست که بر تقدیر عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را
ظاهر صحت تبعیض است چه هرگاه اعتذار واجب شود چه قبول توبه
در هر اعتذار واجب خواهد بود مگر اینکه گویند که مطلق اعتذار

کافی

کافی نیست بلکه اعتذار لابد است از بذل مجهود و آن وقتی متحقق شود
که عازم شود بر عدم عود بمطلق قبیح و این معنی لا محاله در قبول اعتذار
ادخل باشد واما وجوب امر بمعروف و نهی از منکر خلافست که عقلیست
یا سمعی وحق وجوب سمعیست لدلالة النصوص من القرآن والحدیث
علیه ونیز وجوب فی الجمله مجمع علیه امتست و محقق طوسی در تجرید
استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باین طریق که اگر واجب عقلی بودی
هر آینه بر خدا تعالی نیز واجب بودی لان کل واجب عقلی یجب علی
کل من حصل فیه وجه الوجوب واگر بر خدا تعالی واجب بودی
پس هر گاه عمل باین کردی هر آینه هر معروفی واقع شدی و هیچ منهی نیامدی
و واقع خلاف اینست واگر عمل باین نکردی لازم آید که خدا تعالی اخلال
بواجب کند و این ممتنعست عقلا ولنا کلام فی هذا المقام لیس هنا موضع
ذکره و خلافست که وجوب آن مخصوص است بامام و یا بر غیر امام نیز واجب
است وحق وجوب آنست بر هر که عالم باشد بحسن معروف و قبح منکر
وتجویز تاثیر و انتفاء مفسده کند هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه

الرسالة والحمد لله اولا
واخرا وظاهرا
وباطنا
تمت

[illegible]

[illegible]